MÜNCHENER
THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

11. Jahrgang 1960 Heft 3

Die christologische und ekklesiologische Sicht der gratia Christi in der Hochscholastik

Von Josef Finkenzeller, Freising

Der Lehre von der gratia Christi kommt in der scholastischen Theologie in mehrfacher Hinsicht eine besondere Bedeutung zu. Auf der einen Seite wird in den Traktaten, die sich mit der Gnadenausstattung Christi befassen, das Grundverständnis der hypostatischen Union sichtbar, auf der anderen Seite ist in der Lehre von der Gnade Christi ein wesentlicher Teil der Ekklesiologie enthalten. Uns sollen in diesem Zusammenhange nicht die vielen Einzelerörterungen interessieren. Ich darf in diesem Zusammenhange auf die eingehenden Untersuchungen von Lisiecki[1]), Guardini[2]), Silić[3]), Berresheim[4]), Fidelis Ott[5]), Kaup[6]), Grabmann[7]), Feckes[8]), Mitterer[9]), Mingers[10]), Marianus Müller[11]), Longpré[12]), Malmberg[13]) u. a.

[1]) St. Lisiecki, *Die gratia capitis in Christus nach der Summa Theologiae des Alexander von Hales*, in: Jahrb. f. Phil. u. spek. Theol. 27 (1912) 343–404.

[2]) Romano Guardini, *Die Lehre des hl. Bonaventura von der Erlösung*, Düsseldorf 1921.

[3]) Rufin Silić, *Christus und die Kirche. Ihr Verhältnis nach der Lehre des heiligen Bonaventura*, Breslau 1938.

[4]) Heinrich Berresheim, *Christus als Haupt der Kirche nach dem heiligen Bonaventura. Ein Beitrag zur Theologie der Kirche*, Bonn 1939.

[5]) Fidelis Ott, *Die Lehre von der Kirche oder vom mystischen Leib Christi bei Richard von Mediavilla*, in: Franz. Stud. 26 (1939) 38–64, 142–166, 297–312.

[6]) Julian Kaup, *Christus und die Kirche nach der Lehre des hl. Bonaventura*, in: Franz. Stud. 26 (1939) 333–344.

[7]) Martin Grabmann, *Die Lehre des heiligen Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk. Ihre Stellung im thomistischen System und in der Geschichte der mittelalterlichen Theologie*, Regensburg 1903.

[8]) Carl Feckes, *Das Mysterium der heiligen Kirche*, Paderborn 1934.

[9]) Albert Mitterer, *Geheimnisvoller Leib nach St. Thomas von Aquin und nach Papst Pius XII.*, Wien 1950.

[10]) Parthenius Minges, *Beitrag des Duns Scotus über das Werk Christi*, in: Theol. Quart. Schr. 89 (1907) 241–279.

[11]) Marianus Müller, *Die theologische Gesamtthese des Duns Skotus*, in: Wiss. u. Weish. 1 (1934) 110–140.

[12]) Ephrem Longpré, *Duns Skotus, der Theologe des fleischgewordenen Wortes*, in: Wiss. u. Weish. 1 (1934) 243–272.

[13]) Felix Malmberg, *Über den Gottmenschen* (Quaestiones disputatae Bd. 9), Freiburg i. Br. 1958, 71–88.

hinweisen. Ich möchte jene besonderen Gesichtspunkte herausgreifen, welche die Möglichkeit und tatsächliche Entfaltung des christologischen und ekklesiologischen Verständnisses aufzeigen. Als die bedeutendsten Vertreter der Hochscholastik sollen Bonaventura, Thomas v. Aquin und Duns Skotus zu uns sprechen. Es wird nicht notwendig und zudem auch nicht fruchtbar sein, die Lehren der einzelnen Theologen in extenso darzulegen. Da der entscheidende Umschwung in der Auffassung von der Gnade Christi bei Skotus liegt, dürfen wir Bonaventura und Thomas enger zusammenfassen und uns begnügen auf die Unterschiede hinzuweisen.

Die heutige dogmatische Theologie stimmt mit den Scholastikern des 13. und 14. Jahrhunderts überein, wenn sie zwischen der seinshaften objektiven und der gesinnungsmäßigen subjektiven Heiligkeit Christi unterscheidet. Für unseren Zusammenhang ist nur die seinshafte Heiligkeit Christi von Interesse, die gratia Christi increata et creata. Die ungeschaffene Gnade hat als substantielle Heiligung ihren Grund in der Verbindung der menschlichen Natur mit dem göttlichen Logos. Die geschaffene heiligmachende Gnade ist daneben als akzidentelle Bestimmung der Seele Christi für das übernatürliche Erkennen und Wollen der menschlichen Natur nicht überflüssig[14]). Die geschaffene Seele kann Gott nicht durch einen ungeschaffenen Akt erkennen und lieben, wie das göttliche Wort, sondern nur durch einen geschaffenen, dessen Terminus jedoch identisch ist mit dem Gegenstand der göttlichen Erkenntnis[15]). Die hypostatische Union verleiht der Seele Christi ein schlechthiniges Sein, aber nicht eine der menschlichen Natur entsprechende übernatürliche Handlungsweise. Diese schenkt ihr nur die heiligmachende Gnade.

Unter den Franziskanertheologen kommt für die Entfaltung der Lehre von der gratia Christi Bonaventura die größte Bedeutung zu. Seine Lehre ist allerdings nicht verständlich ohne die Summa Halensis[16]). Das Gemeinsame zwischen der Summa Halensis und Bonaventura ist die Auffassung, daß die heiligmachende Gnade in der Seele Christi in einer noch zu erklärenden Weise als Disposition für die hypostatische Union notwendig ist. Kein vernunftbegabtes Geschöpf kann nach der Summa Halensis mit Gott hypostatisch vereinigt werden, wenn nicht die geschaffene Natur durch die geschaffene heiligmachende Gnade vorbereitet wird[17]).

Mit dieser Feststellung ist aber nur ein Gesichtspunkt der habituellen geschaffenen Gnade Christi erfaßt. Als Gottmensch besaß Christus die Fülle der heiligmachenden Gnade[18]). Diese habituelle Gnade, durch die Christus in einzigartiger Weise ausgezeichnet war, ist inhaltlich mit der gratia unionis creata identisch[19]), eine Unterscheidung ist nur vom Zwecke her möglich. Die habituelle Gnade soll die Heiligkeit der Seele Christi bewirken, während die geschaffene Unionsgnade eine dispositio ad unionem[20]) ist. In der Heiligung Christi erreicht diese Gnaden-

---

[14]) Vgl. Michael Schmaus, *Katholische Dogmatik*, 5. umgearbeitete Auflage (München 1955) II, 2, 648–650. [15]) S. th. 3. q. 7. a. 1. ad 2.

[16]) Käppeli, *Zur Lehre des hl. Thomas von Aquin vom Corpus Christi Mysticum. Mit einem kurzen Überblick über die wichtigsten Vertreter dieser Lehre vor Thomas von Aquin*, Freiburg (Schw.) 1931, 61.

[17]) S. th. 3. p. 1. tr. 1. q. 4. tit. 2. c. 4. (Ausgabe Quaracchi 1948, IV, 88); tr. 3. q. 1. tit. 1. c. 1. (IV, 139); tr. 3. tit. 2. m. 1. c. 1. (IV, 144).

[18]) S. th. 3. p. 1. tr. 3. q. 1. tit. 2. m. 3. (IV, 161).

[19]) S. th. 3. p. 1. tr. 3. q. 1. tit. 1. c. 3. (IV, 143).

[20]) Über die Frage, inwieweit die gratia unionis creata nicht nur dispositio, sondern auch medium colligantiae ist, sind sich die Interpreten nicht einig. Silić (a. a. O. 25) nimmt dies an, während es Kaup (a. a. O. 335ff.) bestreitet. Kaup glaubt zwischen der Summa Halensis und Bonaventura sei in dieser Frage kein wirklicher Unterschied.

fülle ihre höchstmögliche Auswirkung als causa formalis, in der Menschwerdung ihre höchstmögliche Auswirkung als causa finalis. Die Fülle der Gnade bewirkt die Heiligkeit der Seele Christi und erzeugt dadurch eine gewisse impressio, welche die Seele für die Vereinigung mit dem göttlichen Worte disponiert. Die gleiche Gnade, die unter der Rücksicht der causa formalis die Seele Christi in der in der geschöpflichen Ordnung höchstmöglichen Fülle heiligt, und damit die Disposition für die Inkarnation des göttlichen Logos schafft, erreicht in der Gnade des Hauptes als causa efficiens ihre höchste Auswirkung nach außenhin[21]). Obwohl also die gratia singularis Christi, die gratia unionis creata und die gratia capitis sachlich identisch sind, ist der Naturordnung nach die Seele Christi zuerst mit der Fülle der Gnade ausgestattet, dadurch wird in ihr die Disposition für die hypostatische Union erzeugt, gleichzeitig erlangt sie die Fähigkeit, als gratia capitis auf die Glieder des mystischen Leibes überzufließen.

Die Gedanken der Summa Halensis kehren bei Bonaventura zum großen Teil wieder, wenn auch da und dort eine Akzentverschiebung festzustellen ist. Im Gottmenschen Jesus Christus war die Fülle der geistlichen Gnadengaben[22]). Diese Fülle ist dreifach, eine plenitudo gratiae in affectu, eine plenitudo sapientiae in intellectu und schließlich eine plenitudo meriti in opere vel effectu[23]).

Bei der näheren Darlegung der Gnadenfülle begegnen uns zum großen Teil die Gedanken der Summa Halensis wieder. Es ziemte sich nicht, daß die menschliche Seele die Verbindung mit der zweiten göttlichen Person einging, ohne daß diese Seele in der höchstmöglichen Weise mit der Gnade ausgezeichnet war[24]). Ein und dieselbe Gnade stattet als gratia simplicis personae die Seele Christi mit den verschiedenen Gnadenhabitus aus[25]), dann disponiert sie als gratia unionis creata zur Vereinigung mit der Gottheit, zuletzt strömt sie als gratia capitis auf die Glieder des mystischen Leibes über[26]). In der Terminologie ist gegenüber der Summa Halensis ein Fortschritt festzustellen. Während die Summa Halensis in der geschaffenen Unionsgnade eine notwendige Disposition für die Vereinigung zwischen dem göttlichen Logos und der menschlichen Seele sieht, spricht Bonaventura des öfteren von einer Angemessenheit. Freilich darf darin nicht eine entscheidende Lehrentwicklung gesehen werden, weil zwischen dem necesse esse der Summa Halensis und dem medium congruentiae des Bonaventura sachlich nur ein geringer Unterschied ist, wenn man bedenkt, daß die Terminologie nicht einheitlich und genau festgelegt war[27]).

Besonders reich entfaltet Bonaventura die Lehre von der gratia capitis. Die Gnade Christi muß in sich die Quell- und Ursprungsfülle besitzen, wenn sie überfließen soll, nicht nur eine hinreichende Fülle, sondern eine überfließende Fülle. Ihr kommt eine plenitudo fontalis et originalis zu, sie ist nicht nur eine plenitudo sufficientiae, sed etiam superabundantiae[28]). Durch die Gnade des Hauptes werden in uns durch Glaube und Liebe die geistliche Empfindung und Bewegung bewirkt. Es würde hier zu weit führen, auf die Eigenschaften des Hauptes näher einzugehen. Silić und Berresheim sind dieser Frage bis ins einzelne nachgegangen.

Die Lehre von der gratia capitis ist im Rahmen der Christologie der Platz für

---

[21]) Vgl. Silić a. a. O. 26.
[22]) Brev. p. 4. c. 5. n. 1. (Ausgabe Quaracchi 1882–1902, V, 245 a).
[23]) Vgl. Berresheim a. a. O. 23.
[24]) In III. d. 13. a. 1. q. 3. [25]) Ib. a. 1. q. 2. [26]) Ib. a. 2. q. 2. c.
[27]) Vgl. dazu Kaup a. a. O. 336. Kaup kritisiert die Ausführungen von H. Silić, der die Meinung vertritt, Bonaventura hätte sich in dieser Frage bewußt und entschieden von der Summa Halensis abgesetzt.
[28]) Brev. p. 4. c. 5. n. 3. (V, 245 b); vgl. Berresheim a. a. O. 23ff.

die ekklesiologischen Aussagen der Scholastik des 13. Jahrhunderts. Darum stellt Bonaventura die Frage, wann nach dem Heilsplane Gottes die Gnade vom Haupte auf die Glieder überfließen konnte, anders ausgedrückt, wann die Kirche ins Dasein trat. Die Beantwortung dieser Frage hängt eng mit der anderen zusammen, ob das Erlösungswerk im ganzen Leben Christi oder primär im Leiden und Tod bestand. Bonaventura entscheidet sich zugunsten der zweiten Ansicht. Die Gnade des Hauptes hatte Christus seit seiner Menschwerdung, weil diese Gnade sachlich identisch ist mit der persönlichen heiligmachenden Gnade, die in einer naturhaften Priorität auf die hypostatische Union disponiert. Seit der Menschwerdung drängt diese Fülle der Gnade in Christus auf die Glieder der Kirche überzuströmen. Durch die Menschwerdung wurde der Mittler Jesus Christus zum principium membrorum suorum quantum ad esse gratiae etiam secundum naturam humanam[29]).

Die Gnade des Hauptes nennt Bonaventura auch gratia communis, weil durch sie die der Sünde verfallene Adamsnatur wieder mit Gott verbunden wird. So wie die gefallene Adamsnatur auf alle Menschen überging, so ist die Gnade Christi als gratia communis von Natur aus dazu angelegt, auf andere überzufließen[30]). Nach dem Heilsplane Gottes kann aber die Gnade des Hauptes erst seit dem Kreuzestode Christi auf die Glieder des mystischen Leibes überströmen. Obwohl Christus durch das ganze Leben verdient hat, so hat er uns dennoch im strengen Sinne durch sein Leiden und seinen Tod erlöst. Gewiß konnte uns Christus durch seinen ersten Tugendakt die höchstmögliche Gnade verdienen[31]), aber das Überfließen der Gnade auf die Menschen verlangt die Genugtuung für die Sünde Adams. Diese Genugtuung hat Christus durch sein Leiden und seinen Tod geleistet[32]).

Die Gedanken Bonaventuras über die Gnadenausstattung Christi begegnen uns in den wesentlichen Zügen wiederum bei Richard von Mediavilla, dem für die Weiterentwicklung der franziskanischen Schultradition von Bonaventura bis Duns Skotus eine besondere Bedeutung zukommt[33]). In der Frage, ob die heiligmachende Gnade als Disposition für die hypostatische Union angebracht oder notwendig ist, entscheidet er sich zugunsten der Kongruenz[34]). Ausdrücklich weist er darauf hin, daß die Gnadenfülle in Christus endlich war, weil die Seele Christi nur für eine endliche Gnade aufnahmefähig war. Was den Effekt der Handlungsweise angeht, so kann man sagen, daß seine Gnade unendlich war; denn die Verdienste Christi genügen zur Genugtuung der Sünden unendlich vieler Menschen[35]).

Die Lehre des hl. Thomas v. Aquin setzt sich in der Frage nach der geschaffenen Gnade als Disposition für die hypostatische Union von der Tradition der älteren Franziskanerschule ab, wenn sie auch die grundlegend ekklesiologische Sicht der gratia Christi übernimmt und weiter entfaltet.

Der Ausgangspunkt für die Begnadigung Christi ist die substantielle Heiligung der Seele Christi durch die Vereinigung des göttlichen Logos mit der menschlichen Natur. Durch die gratia unionis increata teilt sich der Logos der menschlichen Natur Christi mit, durchdringt sie physisch und substantiell und tritt an die Stelle der menschlichen Persönlichkeit, die aus der menschlichen Natur notwendig re-

[29]) In III. d. 13. a. 2. q. 1. a. 3. (III, 285 b).
[30]) Vgl. Silić a. a. O. 94.
[31]) In III. d. 18. a. 1. q. 1. (III, 380).
[32]) Vgl. Silić a. a. O. 101–107.
[33]) Zu seiner Lehre vgl. F. Ott, *Die Lehre von der Kirche oder vom mystischen Leib Christi bei Richard von Mediavilla*, in: Franz. Stud. 26 (1939) 45ff.
[34]) In III. d. 13. a. 3. q. 1.
[35]) In III. d. 13. a. 1. q. 2.; vgl. Ott a. a. O. 47.

sultieren würde, wenn das Wort Gottes, das jede geschaffene Subsistenz formaliter eminenter in sich enthält, nicht an ihre Stelle treten würde. Der Logos teilt sich der menschlichen Natur unmittelbar mit, nicht mittels eines geschaffenen Habitus. Diese ungeschaffene Unionsgnade ist nichts anderes als das ipsum esse in persona Verbi[36]). Die Frage, ob Thomas für die menschliche Natur irgendeine Form der gnadenhaften Disposition zur Vereinigung mit der zweiten göttlichen Person fordert, ist anhand der Texte nicht eindeutig zu beantworten, oder sagen wir besser, die Lehre ist nicht in allen Schriften einheitlich.

Sicher lehnt Thomas das necesse esse der Summa Halensis ab, der Gedanke des congruum esse taucht da und dort auf, ist aber schwerlich im Sinne des hl. Bonaventura zu verstehen, besonders dann nicht, wenn man den Unterschied zwischen der Summa Halensis und Bonaventura mehr in der Terminologie und nicht in der Sache selbst sieht.

Die Lehre des Sentenzenkommentars[37]) des Aquinaten läßt sich in folgenden Sätzen zusammenfassen: Die gratia unionis increata ist der göttliche Wille selbst, der ohne irgendwelche Verdienste die menschliche Natur mit dem Sohne Gottes personal geeint hat. Versteht man aber unter der gratia unionis ein donum aliquod gratis datum, so ist eine Unterscheidung vonnöten: Man kann die Union selbst, die ja etwas Geschaffenes ist, unter dieser Gnade verstehen, oder man versteht unter der gratia unionis aliqua qualitas ad unionem disponens. Eine Disposition zu einer Vollkommenheit ist aber auf dreifache Weise möglich: 1. In dem Sinn, wie die Durchsichtigkeit zum Lichte disponiert. Diese Möglichkeit scheidet für unsere Fragestellung aus, weil die menschliche Natur unmittelbar quantum ad esse mit der Person vereinigt wird. Eine weitere Art der Disposition besteht darin, daß durch die Vorbereitung der Materie zur Aufnahme der Form disponiert wird. In diesem Sinne disponiert die Wärme zur Form des Feuers. Diese Möglichkeit ist hinsichtlich der hypostatischen Union ebenfalls abzuweisen, weil die menschliche Natur als solche von der göttlichen Person annehmbar ist. Quia natura humana, secundum id quod est talis natura, assumptibilis est a divina persona. 3. Tertio modo aliquid disponit aliud ad perfectionem aliquam, sicut quod facit ad bonitatem et decentiam perfectionis illius, sicut decor personae facit ad dignitatem regiam. Etwas disponiert etwas anderes zu einer Vollkommenheit, insofern es zur Güte und Schicklichkeit jener Vollkommenheit beiträgt, so wie z. B. die Anmut einer Person zur königlichen Würde beiträgt. Thomas fährt nach diesem Vergleich fort: Et hoc modo gratia unionis potest dici omne illud quod decet naturam humanam Deo unitam sic ex parte corporis, sicut ex parte animae et sic etiam gratia unionis est quid creatum.

Diese Stelle muß man zwar nicht, aber man kann sie in dem Sinn interpretieren, daß die mit dem göttlichen Wort geeinte menschliche Natur mit der Gnade ausgestattet wird. So wäre nach dieser Interpretation die heiligmachende Gnade in der Seele Christi nicht als Disposition zur Vereinigung mit dem göttlichen Worte angemessen, vielmehr war es für Gott geziemend, die menschliche Natur, die von sich aus für das göttliche Wort annehmbar ist, eben wegen dieser Annahme mit der Gnade auszustatten. Für diese Auffassung von der gratia unionis creata sprechen einige Erwiderungen auf die Einwände.

In der Antwort auf den zweiten Einwand weist Thomas entschieden die Ansicht zurück, die geschaffene Gnade sei Unionsgnade im ursächlichen Sinne. Nach

---

[36]) De ver. q. 29. a. 2.; vgl. Käppeli a. a. O. 59.
[37]) In III. d. 13. q. 3. a. 1. sol.

der Interpretation von Silić vertritt die Summa Halensis die Ansicht, die Unionsgnade sei im Sinne einer causa unionis als Bindemittel zwischen der göttlichen und menschlichen Natur zu verstehen[38]). Kaup weist diese Interpretation freilich entschieden zurück[39]). Im Einwande sagt Thomas: Wir Menschen werden durch die gratia creata mit Gott verbunden. Wäre in Christus die gratia unionis eine gratia creata, so wäre er auf keine andere Weise wie wir mit Gott geeint. Diese Lehre läuft aber auf den Irrtum des Nestorius hinaus. In der Erwiderung auf den Einwand führt der Aquinate folgendes aus: Unio nostri ad Deum est per gratiam habitualem creatam sicut per causam et sicut per id, in quo est unio: quia in ipsa similitudine gratiae anima Deo confirmatur et unitur. Sed si gratia unionis dicatur aliquid creatum, ipsa non est id, in quo est unio, cum unio sit in persona et non solum in aliqua similitudine; neque etiam facit unitatem, sed consequitur unitatem in persona, secundum quod ipsa unio gratia unionis dicitur; vel est id, quod naturam unitam decet, si gratia habitualis gratia unionis dicatur: et ideo non est simile de Christo et de nobis[40]).

Im 7. Einwand wird die Notwendigkeit der geschaffenen Gnade mit dem Hinweis auf die Notwendigkeit der Gnade für die fruitio des Menschen begründet. In der Antwort löst Thomas die Schwierigkeit mit einer Unterscheidung: Die unio quae est per fruitionem, est unio per operationem. Diese vollkommene Tätigkeit kann die menschliche Seele nur durch die Vermittlung eines Gnadenhabitus vollziehen, der zugleich das Prinzip dieser unio, d. h. der Verbindung des Menschen mit Gott, ist. Die Verbindung des göttlichen Logos mit der menschlichen Natur hingegen ist eine unio in persona, eine unio ad esse. Zu dieser Vereinigung kommt keine habituelle Gnade als principium unionis vel disponens in Frage, es sei denn in der bereits im corpus articuli beschriebenen Weise[41]).

Im folgenden Artikel kehrt im wesentlichen der gleiche Gedankengang wieder. Wenn man als geschaffene Gnade die gratia habitualis quodammodo disponens ad unionem bezeichnet, so sind die gratia unionis creata, die gratia capitis und die gratia singularis illius hominis sachlich identisch, nur ratione verschieden. Die gleiche Gnade wird Gnade der Person Christi genannt, insofern sie die Seele Christi zu verdienstlichen Akten befähigt, gratia capitis, insofern sie wegen ihrer Fülle auf andere überströmt, inquantum vero gratiam tam plenam decebat inesse assumptae naturae, potest quodammodo dici gratia unionis[42]).

Wir können also die Lehre des Sentenzenkommentars dahingehend zusammenfassen: Die menschliche Natur Christi ist als talis natura vom göttlichen Worte annehmbar und angenommen worden. Auf keinen Fall war die heiligmachende Gnade causa unionis, auch nicht im Sinne eines medium colligantiae. Die Lehre von der gratia disponens ad unionem, die Thomas von der Tradition übernommen hat, versteht er wohl in einem neuen Sinne. Der angenommenen Natur geziemt auf Grund der Subsistenz im göttlichen Wort die Fülle der Gnade, die in einer distinctio rationis von verschiedenen Gesichtspunkten aus gesehen werden kann

---

[38]) Silić a. a. O. 25. [39]) Kaup a. a. O. 335ff.

[40]) In III. d. 13. q. 3. a. 1. ad 2. [41]) Ib. ad 7.

[42]) In III. d. 13. q. 3. a. 2. sol. 1. Vgl. De ver. q. 29. a. 5. c. circa finem: Sic ergo una et eadem gratia habitualis in Christo dicitur unionis, inquantum congruit naturae Divinitati unitae: et capitis, inquantum per eam fit refusio in alios ad salutem: singularis verō personae, inquantum ad opera meritoria perficiebat. Nach Malmberg (a. a. O. 77–78) nimmt Thomas zwischen der geschaffenen Vereinigungsgnade und der habituellen Gnade Christi einen wirklichen Unterschied an. Malmberg verweist nur auf Stellen der Summa theologica: S. th. 3. q. 2. a. 10 ad 2.; q. 21. a. 2. ad 3.; q. 6. a. 6. ad 2. Thomas spricht aber die genannte Lehre an den zitierten Stellen nicht ausdrücklich aus.

als gratia unionis creata, als gratia singularis personae und schließlich als gratia capitis.

In dem Werk De veritate[43]) berührt Thomas unsere Frage noch einmal. Auch hier bezeichnet er die Lehre, zur Unio sei die geschaffene Gnade per modum principii causantis notwendig, als sonans haeresim Nestorii. Auch die Ansicht, die Gnade wäre insofern notwendig, als sie die menschliche Natur annehmbar (assumptibilis) mache, weist Thomas zurück. Nam gratia magis est finis assumptionis quam dispositio ad unionem. Nach dem Damaszener nahm Christus die menschliche Natur gerade deswegen an, um sie durch die Gnade zu heilen. Unde gratia habitualis in Christo magis intelligitur ut effectus unionis quam tu praeparatio ad unionem. Die Worte bei Joh 1,14: Vidimus eum quasi unigenitum a patre, plenum gratiae et veritatis besagen, daß Christus die Fülle der Gnade besitzt, weil er durch die Unio der Eingeborene des Vaters ist.

Es soll jedoch nicht verschwiegen werden, daß Thomas im gleichen Artikel wiederum Zugeständnisse an die Tradition macht. Man kann auch die geschaffene Unionsgnade per modum congruitatis als dispositio ad unionem sehen, in dem Sinn, wie die Schönheit eine Disposition für die Ehe ist. Freilich fügt Thomas sofort wieder einschränkend hinzu, die Heiligen ziehen es vor, das ipsum esse in persona Verbi als gratia unionis [increata] zu bezeichnen[44]).

In der Summa theologica widmet Thomas unserer Frage einen eigenen Artikel: Qualiter gratia Christi habitualis se habeat ad unionem?[45]). Im corpus articuli führt er folgendes aus: Die gratia unionis [increata] besteht in der Verbindung zwischen der göttlichen Person und der menschlichen Natur. Diese Unio geht zwar nicht ordine temporis wohl aber ordine naturae et intellectus der heiligmachenden Gnade voraus. Die heiligmachende Gnade folgt der Vereinigung des göttlichen Wortes mit der menschlichen Natur ebenso wie der Glanz der Sonne folgt. Die uns interessierende Frage, ob die heiligmachende Gnade nicht in irgendeiner Form gleichzeitig auf die Union disponiere, beantwortet Thomas erst im zweiten Einwand, wenn er sagt: Unde gratia habitualis non intelligitur ut praecedens unionem sed ut consequens eam, sicut quaedam proprietas naturalis[46]). In diesem Artikel fehlt also das übliche Zugeständnis gegenüber der Tradition.

Hinsichtlich der übrigen Aussagen über die Gnade Christi wollen wir, um Wiederholungen zu vermeiden, nur einige charakteristische Merkmale herausgreifen. Die plenitudo gratiae, die Christus in einzigartiger Weise eigen war, hat ihren tiefsten Grund in der höchsten Gottesnähe, die einer menschlichen Natur überhaupt möglich ist. Weil die menschliche Natur als Werkzeug auf das innigste mit Gott verbunden war, darum hat die Menschheit Christi in so reichlichem Maße an der Gnade Anteil, daß diese Gnade auf andere überfließen konnte.[47])

Thomas illustriert diese Gnadenfülle anhand des neuplatonischen Lichtanalogons. Wie die stärker leuchtenden Körper das Sonnenlicht nicht nur in sich aufnehmen, sondern an andere weitergeben, so konnte Christus auf Grund der plenitudo gratiae die Gnade auf andere überfließen lassen und dadurch zum Universalprinzip der Gnade werden, wie Gott das Universalprinzip des Seins ist.[48])

Die ungeschaffene Unionsgnade ist also notwendige Voraussetzung für die Gnadenfülle, durch die Christus zum Haupte der Kirche wurde.[49]) Ausdrücklich erklärt Thomas, daß die ungeschaffene Unionsgnade selbst nicht fähig ist, Gnade des Hauptes zu sein, weil sie auf das Personsein und nicht auf das Wirken gegen-

---

[43]) De ver. q. 29. a. 2. c. [44]) Ibidem. [45]) S. th. 3. q. 7. a. 13. [46]) Ib. ad 2.
[47]) De ver. q. 29. a. 5. [48]) Vgl. Käppeli a. a. O. 70. [49]) De ver. q. 29. a. 5. ad 7.

über anderen hingeordnet ist, sie ist nicht principium quo agendi[50]). Freilich hat die Gnadenausstattung der menschlichen Natur, deren Höhepunkt in ekklesiologischer Hinsicht die gratia capitis ist, doch letzten Endes in der gratia unionis increata ihren Grund[51]).

Bevor wir die entscheidende Wende, die sich mit der Lehre des Duns Skotus vollzog, darstellen, soll das Gemeinsame der älteren Franziskanerschule und der Lehre des Aquinaten zusammengefaßt werden. Der Höhepunkt der Gnadenausstattung Christi ist in ekklesiologischer Hinsicht die gratia capitis, die vom Haupte auf die Glieder der Kirche überströmt. In Christus haben wir in der dem Menschen möglichen Weise an der Lebensfülle Gottes Anteil. Das Leben, das ursprunghaft im Vater existiert, empfängt der Sohn von Ewigkeit her durch die Zeugung. Dieses Leben ist für den Menschen in Raum und Zeit greifbar durch den Gottmenschen Jesus Christus. Der Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf, zwischen Gott und Mensch ist genau gewahrt. Nicht die gratia increata, sondern die gratia creata Christi ist die Gnade des Hauptes, die auf uns überströmt. Aber die heiligmachende Gnade ist Gnade des Hauptes wegen der Fülle, die zum Überströmen drängt. Die Fülle der Gnade aber ist in Christus, weil die Seele Christi durch die hypostatische Union in die höchstmögliche Nähe Gottes getreten ist.

Eine wesentlich andere Auffassung von der Gnade Christi tritt uns in der Lehre des Duns Skotus entgegen, die wiederum vom Grundverständnis der Christologie her zu verstehen ist. Skotus legt größten Wert darauf, die Verbindung des göttlichen Logos mit der menschlichen Natur so zu erklären, daß eine wirkliche Einheit zwischen dem göttlichen Logos und der menschlichen Natur besteht, aber in der Menschennatur keine wirkliche in das Seinsgefüge eingreifende Änderung stattfindet. Der tiefste Grund der hypostatischen Union ist die Abhängigkeit der menschlichen Natur vom göttlichen Logos und der Verlust der zum Personsein gehörenden Unabhängigkeit[52]).

Bei der spekulativen Erklärung aller christologischen und soteriologischen Fragen hat dieses Grundverständnis der Menschwerdung ganz entscheidende Folgen. Ohne daß irgendwie die hypostatische Union geleugnet wäre, tritt die psychologische Sicht der menschlichen Seele Christi sehr stark in den Vordergrund. Hinsichtlich der Lehre von der Gnade Christi ist noch ein zweiter Punkt zu beachten, der Gedanke von der Prädestination. Gott hat für die Seele Christi eine bestimmte Gnadenausstattung von Ewigkeit her geplant und mit göttlicher Allmacht diesen Plan durchgeführt. Die übliche Terminologie, die uns bisher reichlich begegnet ist, tritt bei Skotus stark zurück, wenn auch die Sache da und dort in Erscheinung tritt.

Die Menschwerdung ist etwas Gnadenhaftes, wenn unter gratia die gratuita Dei voluntas verstanden wird. Die Subsistenz der menschlichen Natur im göttlichen Wort übersteigt die Fähigkeiten der menschlichen Natur und ist unter dieser Rücksicht ex gratia summa.

Versteht man hingegen unter gratia eine habitus creatus informans, so ist die Gnade zur Unio des göttlichen Logos mit der menschlichen Natur nicht notwendig, selbst dann nicht, wenn man annimmt, dieser Habitus begleite die vereinigte menschliche Natur[53]. Ohne Bindung an die franziskanische Tradition vertritt hier Skotus eine Ansicht, die uns bereits bei Thomas begegnet ist. Im gleichen Zusammenhang kehrt auch der Vergleich des Aquinaten zwischen der Menschwerdung

[50]) Quodl. 2. q. 2. a. 4.; S. th. 3. q. 8. a. 5.; vgl. Feckes a. a. O. 55.
[51]) S. th. 3. q. 7. a. 13. c.; vgl. Grabmann a. a. O. 215ff.
[52]) Vgl. Schmaus, Dogmatik II, 2, 587. [53]) Ox. III. d. 2. q. 2. n. 15.

und der Vereinigung der menschlichen Seele mit Gott durch die visio beatifica wieder. Da die selige Schau eine unio per operationem ist, muß in der menschlichen Seele durch die Gnade eine eigene Form vorhanden sein. Da die Menschwerdung eine unio ad esse primum ist, ist eine derartige Disposition nicht erforderlich. Die gegenteilige Meinung schließt einen processus ad infinitum ein, wenn man für jedes übernatürliche Geschenk eine übernatürliche Disposition verlangt[54]).

Im Anschluß an Joh 3,34 Non ad mensuram dat Deus spiritum vertritt Skotus die Ansicht, daß der Seele Christi die summa gratia creata verliehen wurde. Freilich bezeichnet die Schriftstelle nicht im strengen Sinne eine unendliche Gnade. Dies würde den Widerspruch in sich schließen, daß die Gnade geschaffen und unendlich ist[55]). Die Dreifaltigkeit hätte potentia absoluta Christus nicht mehr schenken können, als sie ihm tatsächlich geschenkt hat. Ideo dico, quod summam gratiam, quam Deus potuit creare de potentia absoluta, dedit illi animae et habuit[56]). Diese Lehre unterscheidet sich kaum wesentlich von den Ansichten der Tradition, wenn wir von der Kontroverse über die heiligmachende Gnade als Disposition für die Menschwerdung absehen.

Das typisch Skotische tritt erst in Erscheinung, wenn wir an Skotus die Frage stellen, wie diese Gnadenausstattung psychologisch möglich war und welchen Einfluß der göttliche Logos auf die gratia creata animae Christi hatte.

In der ersten Quaestio der Distinctio 13 des dritten Sentenzenbuches stellt Skotus die Frage: Utrum Christo potuerit conferri summa gratia, quae potuit conferri creaturae. Gegen die Möglichkeit der höchsten Gnade für die Seele Christi scheint zu sprechen, daß Christus nicht die summa natura intellectualis angenommen hat. Eine in der Schöpfungsordnung höherstehende Natur (die Natur des Engels) hat sinngemäß eine größere Kapazität für die Gnade. Diese Schwierigkeit wollen einige mit dem Hinweis lösen, daß der Seele Christi ein übernatürlicher Habitus verliehen wurde, durch den sie für ein größeres Maß an Gnade aufnahmefähig war[57]). Skotus weist im Contra diesen Lösungsversuch zurück; denn es steht nichts im Wege, daß die natura excellentior mit den gleichen oder sogar mit einem noch vollkommeneren Habitus ausgestattet wird, so daß sie ein höheres Maß an Gnade empfangen kann.

Die naheliegende Lösung, daß die Aufnahmefähigkeit der Seele Christi für die summa gratia ihren Grund in der Verbindung dieser Seele mit dem göttlichen Worte hat, weist Skotus im Sinne des eingangs angedeuteten Grundverständnisses der hypostatischen Union zurück. Durch die unio hypostatica entsteht lediglich eine specialis dependentia naturae humanae ad Verbum. Die Struktur der menschlichen Natur wird nicht verändert und damit auch die Aufnahmefähigkeit für die Gnade nicht erhöht[58]). Skotus will die Frage nach der höchsten Gnade in der Seele Christi psychologisch vom Blickpunkt der menschlichen Natur aus lösen. Der Gedanke, daß die Seele hypostatisch mit dem Logos verbunden ist, spielt dabei keine Rolle. Non est autem summa gratia habitualis ex vi unionis in ista unione, licet de facto ista concomitetur istam unionem[59]).

---

[54]) Ib. n. 16. [55]) Rep. III. d. 13. q. 3. n. 14.

[56]) Reportation Ms. Ripoll. 53. von Barcelona fol. 31[a]; zitiert nach Longpré, *Duns Skotus, der Theologe des fleischgewordenen Wortes*, in: Wiss. u. Weish. 1 (1934) 252.

[57]) Ox. III. d. 13. q. 1. n. 1.

[58]) Contra hoc, quia circa istam naturam nihil ponitur absolutum novum per istam unionem quia ipsam uniri Verbo non dicit, nisi specialem dependentiam eius ad Verbum; sicut ergo manet natura quantum ad omnia absoluta, ita et eandem habens capacitatem (Ox. III. d. 13. q. 4. n. 10.). [59]) Ox. III. d. 2. q. 1. n. 11.

Die geschaffene Gnade ist eine akzidentelle Bestimmung der Seele. Für das Verhältnis zwischen dem Akzidens und dem Subjekt, dem dieses Akzidens inhäriert, gibt es grundsätzlich zwei Möglichkeiten: 1. Das Subjekt ist für einen bestimmten Grad des Akzidens aufnahmefähig, ohne daß seine Natur zerstört wird. So kann das Wasser manente aqua in sui natura nur einen bestimmten Grad von Wärme aufnehmen, während andere Gegenstände für einen höheren Grad der Wärme empfänglich und aufnahmebereit sind. 2. Hinsichtlich anderer Akzidentien sind dagegen verschiedene Subjekte in gleicher Weise aufnahmefähig. So ist ein Stein oder ein Holz in gleicher Weise für die albedo aufnahmefähig. Zur zweiten Art der Akzidentien gehört die geschaffene Gnade. Sowohl die menschliche Seele wie der Engel sind in gleicher Weise fähig, die summa gratia creabilis aufzunehmen[60]).

Damit ist also die Möglichkeit der Verleihung der höchsten Gnade für Christus sichergestellt, und zwar ohne Rückgriff auf den Logos, in dem die menschliche Natur subsistiert. Darauf zielt der ganze psychologische Erklärungsversuch ab. Daß Gott die psychologische Möglichkeit der summa gratia auch tatsächlich verwirklicht hat, ergibt sich aus dem Grundsatz, daß Gott immer das tut, was seiner Barmherzigkeit mehr entspricht.

Ist bei diesem Grundverständnis von der Gnade noch ein Platz für die Lehre von der gratia capitis, welche die Summa Halensis, Bonaventura und Thomas v. Aquin so reichlich entfaltet und ekklesiologisch fruchtbar gemacht haben? Skotus erwähnt die Gnade des Hauptes kaum, nur ganz gelegentlich kommt er in anderen Zusammenhängen auf sie zu sprechen.

Anläßlich der Frage, ob Christus als Mensch eine Verehrung gebührt, stellt er zwei Möglichkeiten zur Wahl: Entweder wir schauen auf die Menschheit Christi, insofern sie mit der plenitudo gratiae ausgestattet war, ohne Rücksicht auf die Erlösung der Menschheit. Allein auf Grund dieser persönlichen Gnadenausstattung schulden wir der heiligen Menschheit Christi die summa hyperdulia. Wir sind aber Christus zu noch größerer Verehrung verpflichtet, wenn wir bedenken, daß er uns in der menschlichen Natur als Mittler erlöst hat. Der menschlichen Natur nach ist er caput Ecclesiae, d. h. von der menschlichen Natur her strömt die Gnade auf die Kirche über[61]).

In einem anderen, von uns bereits angeführten Zusammenhang stellt Skotus die Frage, ob Gott die gleiche Gnade, die er Christus verliehen hat, auch noch einem anderen Geschöpfe geben konnte. Die Antwort lautet: De potentia absoluta könnte Gott dieses Vollmaß der Gnade jeder anderen Natur verleihen, auch dann, wenn sie nicht vom Logos angenommen würde. Potentia ordinata verleiht Gott diese Gnade keiner zweiten Natur; denn nach dem für die tatsächliche Heilsordnung gültigen Gesetzen der göttlichen Weisheit darf es nur ein Haupt in der Kirche geben, von dem die Gnade auf die Glieder überströmt[62]).

[60]) Ib. nn. 5.–6. – [61]) Et si dicatur, quod hyperdulia, quae est extrema reverentia exhibita creaturae. Contra hoc arguitur multipliciter: Primo, quia haec reverentia hyperduliae deberetur sibi absolute secundum illam naturam, secundum quam fuit plenus gratia, etsi non redemisset nos: ergo nunc debetur sibi maior, quando in illa natura, ut mediator redemit nos. Item, secundum illam naturam est caput Ecclesiae secundum Augustinum super illud Joan. Ego sum vitis, habet ergo influere gratiam in totam Ecclesiam: Ergo tota Ecclesia sibi specialius tenetur, quam si non esset caput, nec haberet influere: sed si haberet solum tantam gratiam personalem, quantam habet, deberetur sibi summa hyperdulia, licet non esset tunc caput: ergo modo debetur sibi maior (Ox. III. d. 9. q. un. n. 9.). – [62]) Hic posset dici, quod licet Deus de potentia absoluta posset tantam gratiam conferre alii naturae, sive assumptae, sive forte non assumptae; non tamen de potentia ordinata: quia secundum leges iam positas a sapientia divina, non erit nisi unum caput in Ecclesia, a quo fit influentia gratiarum in membris (O. III. d. 13. q. 4. n. 8.).

Die Gnade strömt von Christus dem Haupte nicht nur auf die Menschen, sondern auch auf die Engel über. Dieser Tatsache darf man nicht mit dem Einwande begegnen: Die menschliche Seele Christi steht unter der Engelsnatur, infolgedessen ist das Überfließen der Gnade ausgeschlossen gemäß dem Grundsatz: »Non potest influere in superius in Hierarchia[63]).« Was in der Naturordnung gilt, hat in diesem Punkte nach dem Heilsplane Gottes in der Gnadenordnung keine Gültigkeit. Darin besteht ja gerade die Selbstentäußerung Gottes, daß er die infima natura beatificabilis zum Haupt- und Quellgrund aller Gnade erwählt hat, sogar gegenüber den Geschöpfen, die der Schöpfungsordnung nach hierarchisch über der menschlichen Seele stehen[64]). Nicht minder kommt auf diese Weise die absolute Freiheit Gottes zum Ausdruck, der bei der Verleihung seiner Gaben nicht an die relative Vollkommenheit der Kreatur gebunden ist[65]).

Nochmals sei ausdrücklich angemerkt, daß die hier wiedergegebenen Stellen die einzigen Belege für die gratia capitis in der Lehre von der Gnade Christi sind. Hat nun Skotus die reiche Tradition der älteren Franziskanerschule völlig verlassen, gerade er, der doch die gesamte Gnade, auch die der Engel auf den Gottmenschen Jesus Christus zurückführt? Die Antwort kann hier nur mit einigen Sätzen angedeutet werden.

Skotus hat, wie kaum ein anderer Theologe des Mittelalters die Primatstellung Christi sowohl in der Schöpfungs- wie auch in der Gnadenordnung betont, aber auf andere Weise wie Bonaventura. Skotus entfaltet seine Gedanken unter dem Blickpunkt der göttlichen Prädestination, die wiederum in der göttlichen Liebe ihren letzten Grund hat. Zuerst liebt sich Gott selbst in unendlicher Weise. Da diese Liebe völlig uneigennützig ist, verlangt sie nach Mitliebenden: Deus vult alios habere condiligentes. Es genügte Gott nicht, in der Dreifaltigkeit eine Mehrzahl liebender Personen zu haben. In seiner überfließenden Güte will er, daß noch andere Wesen an seinem eigenen Liebesglück Anteil haben[66]). Das höchste mitliebende Wesen, dieses erstprädestinierte Geschöpf ist Christus, die anima Christi[67]). Damit nun dieses rangoberste Geschöpf in der höchstmöglichen Weise die Liebe vollziehen kann, wird es von Gott mit der summa gloria et gratia ausgestattet und zwar ohne Rücksicht auf den Sündenfall der Menschen.

Durch diese Prädestination, die mit der uneigennützigen Liebe Gottes zusammenfällt, entsteht die Hierarchie der Engel und Menschen. Es versteht sich ohne viel Erklärung, daß in dieser Gedankenwelt die Lehre von der gratia capitis im Sinne eines Bonaventura und Thomas v. Aquin nicht entfaltet werden kann, obwohl die Vorrangstellung Christi in der dem skotischen Denken eigenen Weise noch mehr betont wird. Der Gedanke der Prädestination macht nicht bei Christus halt, sondern ist auch für die Hierarchie der Gnade unter den Menschen bestimmend.

---

[63]) Rep. III. d. 13. q. 1. n. 1.

[64]) Ad aliud, cum dicitur, superius solum in natura influit in inferius; dico quod hoc est verum in Hierarchia naturae; falsa tamen in Hierarchia gratiae, infima natura enim beatificabilis in Hierarchia naturae, potest influere in supremam: dum tamen inferior in Hierarchia naturae sit superior in Hierarchia gratiae. Unde Deus exinanivit se, accipiendo infimam naturam beatificabilem quia noluit quod illa natura haberet de gratia, cui plus competeret de congruo, sed fecit infimam naturam in una Hierarchia supremam in alia (Rep. III. d. 13. q. 3. n. 17.). Vgl. Ox. III. d. 13. q. 4. n. 17.

[65]) Vgl. dazu Johannes Maria Bissen, *De praedestinatione absoluta Christi secundum D. Scotum expositio doctrinalis*, in: Ant. 12 (1937) 20.

[66]) Vgl. dazu eingehend Marianus Müller, *Die theologische Gesamtthese des Duns Skotus*, in: Wiss. u. Weish. 1 (1934) 127.

[67]) Rep. III. d. 7. q. 4. n. 4.

Abschließend sei noch eine kurze Würdigung der dargelegten Ansichten gestattet. Wenn wir die skizzenhaft ausgeführten Lehren der großen Theologen der Hochscholastik über die Gnade Christi einer kritischen Beurteilung unterwerfen, so spüren wir, wie schwer eine solche sachliche Würdigung ist, da ein gültiger objektiver Maßstab fehlt. Das theologische System des hl. Bonaventura ist weit mehr von einer affektiven Theologie beherrscht, als das theologische System des strengen Logikers Duns Skotus, für den nur der absolut stringente Beweis Gültigkeit hat. Thomas geht unter dieser Rücksicht einen gewissen Mittelweg. Letzten Endes wird daher das eigene Herz zugunsten der einen oder anderen Lehre entscheiden müssen.

Allgemein darf man aber sagen, daß die Lehre des hl. Bonaventura und Thomas v. Aquin eine gewisse religiöse Wärme atmet, während Skotus als zielsicherer Logiker mehr den Verstand anspricht. Es bleibt weiterhin zu fragen, ob die Grundkonzeption der skotischen Inkarnationslehre salva substantia fidei die ganze Tiefe des Geheimnisses nicht durch eine psychologische Spekulation etwas beiseite schiebt. Die Gnadenausstattung Christi ist eben nicht mit den üblichen psychologischen Gesetzen abzumessen. Der Hinweis des hl. Bonaventura und Thomas v. Aquin auf die enge Verbindung zwischen der gratia Christi increata und der gratia Christi creata dürfte wesentlich mehr überzeugen als die auf der Prädestination und dem psychologischen Denken beruhende Ansicht des Duns Skotus. Es sei abschließend noch auf die bei Bonaventura und Thomas so reich entfaltete Lehre vom Einfluß des Hauptes auf die Glieder hingewiesen, die bei Skotus fast völlig fehlt. Es wird auf diese Weise von Skotus ein Gedanke, der sowohl im Evangelium des hl. Johannes wie auch in den Briefen des hl. Paulus eingehend dargelegt ist, zu wenig beachtet.

Evangelische Diakonie und katholischer Diakonat

Eine vergleichende Studie

Von Franz Thoma, Rosenheim

Die missionarischen, pastoralen und sozialcaritativen Zeitnotwendigkeiten treiben zur Wiederherstellung des urkirchlichen Diakonats. Auf evangelischer Seite fehlt aber die kirchenrechtliche Eingliederung der seit 1842 erprobten und bewährten Brüderorganisationen in den amtlichen Kirchendienst, während auf katholischer Seite überhaupt ein mittlerer Kirchendienst fehlt und der geweihte Diakon nur eine liturgische Funktion hat und nur eine historisch gewordene Weihestufe darstellt. Der Mangel an Priester-, Schwestern- und seit 1952 auch an Akademikernachwuchs bei den Katholiken wird dort stellenweise katastrophal. Gründliche und fortschrittliche Maßnahmen sind notwendig.

Zeitnotwendigkeiten

Diese erfordern den männlichen Diakonat. Das weibliche Element versagt heute im Nachwuchs. Evangelische Schwesternhäuser haben weniger Nachwuchs als männliche Diakonenanstalten. 17 kath. Mutterhäuser mußten es ablehnen in einer Arbeiter- und Eisenbahnervorstadt einen Schulkinderhort für 113 aufsichtslose Schulkinder zu übernehmen, da sie ihre bisherigen Stationen nicht mehr halten können. Auf evangelischer Seite äußerte 1958 der Vorsitzende eines Landesverbandes lakonisch: »In 10 Jahren gehören unsere Heime der (sozialdemokratischen) Arbeiterwohlfahrt. Wir bilden die Diakonissen aus, dann heiraten sie.« Bei den Katholiken holt man heute nach Europa bereits spanische, japanesische und chinesische Schwestern! Ersatzlösungen und Verlegenheitsaushilfen mit Seelsorghelferinnen, Gemeindehelferinnen und Katechetinnen sind auch nur ein unsicherer Faktor; denn auch sie scheiden alsbald wieder aus durch Verheiratung.

Die jahrzehntelange Diskussion über Laiendiakonat, Laienpresbyterat, Laienapostolat (fehlt bloß noch Laienepiskopat) hat bis jetzt noch zu keinem greifbaren, stabilen Ergebnis geführt.

Die Lösung heißt:

Kirchlicher Weihediakonat mit Ehemöglichkeit

Der kirchliche Diakonat ist der gegebene Rahmen für einen mittleren Kirchendienst. Er ermöglicht einen neuen vorbildlichen und nachwuchskräftigen Stand in der Kirche, eröffnet eine neue Wirkungsmöglichkeit in die Gemeinde und entlastet das heute überforderte Weihepriestertum und eigentliche Seelsorgertum. Weihepriestertum mit Zaelibat muß gewahrt bleiben für die geistig-geistlichen Funktionen der Kirche. Das wünschen auch Priester und Volk.

Es fehlt das verklammernde Bindeglied zwischen Laie und Priester, der »Levite« des 1. Clemensbriefes – eine Bezeichnung, die sich bei Hermas und Ignatius von Antiochien findet. Dieser versteht unter Diakon die 3. Klasse der Amtsträger der Kirche neben dem Episkopos und den Presbyteroi (40,5). Es fehlen die mittleren Funktionen des Kirchendienstes und das legale Organ für die geistlich-weltlichen und praktischen Funktionen zwischen den vier niederen Weihen und der höheren potestas ordinis et jurisdictionis. Für diese Funktionen genügen heute keine weiblichen und ständig wechselnden Ersatzkräfte mehr, denen eben kein eigentlicher, kirchlich legaler Stand dargeboten wird. Wie zwischen Kirche und Staat das Gebiet der res mixtae liegt, so auch zwischen Priestertum und Laientum das Gebiet der geistlich-weltlichen Anliegen und Zeitaufgaben.

I. Evangelische Diakonie

Wegweisend, erfahrungsreich und anspornend für einen katholischen Diakonat ist die evangelische Diakonie. Der Unterschied zwischen beiden besteht darin, daß Diakonie ein Dienst in der Gemeinde und Diakonat ein Amt in der Kirche ist, ferner daß evangelische Diakonie eine rechtliche Stellung in der Kirche sucht, katholischer Diakonat Betätigung in der Gemeinde sucht. Beide bedürfen einer Integration. Nachdem die Chinesischen Mauern zwischen den unheilig und unselig entzweiten Konfessionen der Reformations- und Kampfzeiten weitgehend niedriger geworden sind, ist ein Gespräch über die Zäune hinüber auch für obiges Thema heute möglich. Außerdem ist das Diakonatsgespräch auch notwendig geworden in Hinsicht auf die erstrebte Wiedervereinigung mit der Ostkirche, auf den Priestermangel in der Diaspora und in der Mission, ferner auch mit Rücksicht auf die vor der Priesterweihe ausscheidenden Theologiestudenten und auf konvertierende Pastorenfamilien.

Geschichte und Erfahrungen der evangelischen Diakonie 1842–1960

Als Musterbeispiel für ein vergleichendes Gespräch über Diakonie als gemeindliches Arbeitsfeld und später über Diakonat als kirchlicher Stand diene die evangelische Landesdiakonenanstalt in Bayern (Rummelsberg b. Nürnberg, Bahnstat. Ochenbruck), welche 1960 ihre 70Jahrfeier beging[1]).

Die Reformatoren hatten mit dem Episkopat auch das Weihepriestertum abgeschafft und den urkirchlichen Diakonat vergessen, hatten aber doch den Dienst und die Berufung heilig gehalten, vor allem den Dienst am Worte des Evangeliums, wenn sie auch den Dienst an den Sakramenten und an der gottesdienstlichen Liturgie verringerten oder teilweise einschlafen ließen trotz Melanchthon. Der Dienst- und Berufungsgedanke erwachte wieder mit Macht in der Philanthropenzeit als Dienst am Werke des Evangeliums trotz Luthers Kampf gegen Werkheiligkeit. Während die französische und die deutsche Aufklärung die Orden und Klöster mit ihren Pflanzschulen für Erziehung, Wissenschaften und Künste hinwegschwemmte, blieben die von Laien geführten Wohltätigkeitswerke bestehen und erlangten nach 1840 in der Zeit des aufkommenden Industrialismus und Sozialismus neue Bedeutung auf evangelischer wie auf katholischer Seite. Zu beachten ist besonders, daß auch in der nationalsozialistischen Zeit die von Diako-

[1]) Nach Zeitungsberichten in »Münchener Merkur« v. 11./12. u. 13. 6. 60.

nen geleiteten Anstalten wie durch »göttlichen Widerstand« sich besser behaupten konnten als die Ordensanstalten und zwar gegen alle Versuche von Verlegung, Aufhebung, Gleichschaltung, Eingliederung in die NS-Volkswohlfahrt und gegen Güterbeschlagnahmung. Das männliche laikale Element in Diakonie und Caritas scheint also gegen antiklerikale und antikirchliche Übergriffe widerstandsfähiger zu sein!

Die evangelische männliche Diakonie begann mit dem Theologen Johann Hinrich Wichern (1808–1881 in Hamburg), dem Vater der Inneren Mission und innerkirchlichen Evangelisation, der Volks- und Liebeskirche in damaliger Zeitauffassung. Er schuf 1833 mit seiner Mutter ein auf Familienerziehung aufgebautes und später berühmtgewordenes Erziehungshaus für verwahrloste Kinde des Hafenproletariats (»Rauhes Haus«) und dazu 1842 ein »Gehilfeninstitut« von Brüdern als Erziehungshelfern, welche im Erziehungshaus praktisch geschult wurden. Auf seinen Antrag trat 1849 auf dem 1. Kirchentag in Wittenberg der »Zentralausschuß für Innere Mission der Deutschen Evangelischen Kirche« ins Leben. Dies bedeutete sowohl ein Erwachen der Kirche als auch ein Erwachen der Laiendiakonie, gerufen von den sozialen Aufgaben der Zeit. Damit fanden die im Mittelalter blühenden und zahlreichen religiösen Laienorganisationen ihre Fortsetzung, ähnlich wie auch die mittelalterlichen Dombauhütten und Johannisbruderschaften der Dombauleute schon seit 1717 in den Freimaurerlogen für ihren Humanitätstempelbau eine absonderliche Fortführung erfahren hatten. Fast gleichzeitig mit Wichern errichtete 1836 Theodor Fliedner nach dem Vorbild holländischer Mennoniten die weibliche Diakonie mit dem Diakonissenhaus in Kaiserswerth. Als dann nach 1840 die Kirche wieder die Freiheit vom Absolutismus gewonnen hatte und die Romantik das Volk entdeckt hatte und mit sozialen Ideen zu wirken begann, erstanden auch auf katholischer Seite bedeutende sozialcaritative Genossenschaften und Unternehmungen und zwar meist aus Laienkreisen.

Männliche Diakonie

Hier interessiert vor allem die männliche Diakonie. 1930 gab es in Deutschland bereits 20 Diakonenanstalten mit 3747 Diakonen als Gemeindehelfer, Laienmissionare im In- und Ausland, Jugendführer und Vereinssekretäre, als Heimleiter und Pfleger in Erziehungs- und Fürsorgeanstalten und in Heimen aller Arten. Nach vollendeter anderer Berufsausbildung umfaßt ihre Ausbildung als Diakone zwei bis fünf Jahre. Seit 1913 sind sie organisatorisch zusammengeschlossen im »Deutschen Diakonenverband«, Sitz Berlin. Die bedeutendste der 20 deutschen Anstalten ist nun die bayerische Landesdiakonen-Anstalt. 1890 begannen in Nürnberg acht Diakone, 1903 wurde die große Lehr- und Erziehungsanstalt in Rummelsberg eröffnet, 1919 kam der 1. Diakon nach München in die St. Markuspfarrei. Gegenwärtig arbeiten in München allein bereits 54 Diakone. Insgesamt stehen 744 Brüder von Rummelsberg in der Arbeit als Sendbrüder, Gemeindehelfer, Hilfsdiakone, Anwärterhelfer und Gastbrüder.

Es darf als ein Ruf der Zeit angesehen werden, daß der Nachwuchs der männlichen Diakonenanstalten zahlreicher ist als bei weiblichen. Seit 1945 hat sich die Brüderzahl in Rummelsberg verdoppelt. Die Oberklasse ist ein Jahr vor dem Examen schon vergeben. Es kommen Rufe nach Brasilien, Columbien, Argentinien und Afrika. Ihr Arbeitsfeld ist Missionierung und Evangelisation, Erziehung und Caritas. Von R. allein werden 34 Anstalten und Einrichtungen betreut mit über 3000 Heiminsassen.

Entwicklung

Es zeichnen sich folgende Entwicklungsstufen der männl. Diakonie ab: Vom ursprünglichen Anstaltshelfer zum Gemeindehelfer, dann vornehmlich durch die Tätigkeit des tüchtigen Rektors D. Karl Nicol (1919–1953) zum eigenen Stand in einer Brüderschaft mit ordensähnlichen Verpflichtungen (regelmäßiges Gebet und Bibellesung). Die Braut wird vor der Verlobung dem Rektor des Brüderhauses vorgestellt (ähnlich dem kath. Brautexamen). Die Brüderbräute besuchen halbjährlich bräutliche Kurse (Exerzitien und Haushaltkurse) in R.

Die nächste Entwicklung führt zu einer kirchenrechtlichen Einordnung hin. »Die Erkenntnis, daß der Dienst an Hilfsbedürftigen, Kranken und Gefährdeten ein notwendiger Dienst an der Kirche ist, zwingt zu praktischen Folgerungen. Sie müssen ihren Niederschlag finden in einer klaren kirchenrechtlichen Verankerung des Diakonats« (Rektor Hermann Bürckstümmer, Präsident der Inneren Mission in Bayern). Verhandlungen hierüber mit der Landeskirchenleitung sind aussichtsreich im Gang. Die Entwicklung führt also dazu, aus der Verselbständigung der Brüderorganisation herauszukommen und »noch mehr Helfer der Pfarrer« zu werden. Solche interessante Nachwuchs- und kirchenrechtliche Entwicklung der evangelischen Diakonie ist auch für den Ausbau des bestehenden katholischen Diakonats beachtlich und vorbildlich. Dabei ist besonders bemerkenswert die Widerstandsfähigkeit der von Diakonen geleiteten Anstalten in der NS-Zeit und der im Vergleich zu den weiblichen Anstalten erheblich höhere männliche Nachwuchs in der Nachkriegszeit.

Vorbildung

Die Vorbildung legt entscheidendes Gewicht auf »geistliche Zurüstung« und praktische Bewährung; Studium sei zwar notwendig, aber Diakonie könne man nicht studieren sondern nur üben. Theoretischer Unterricht wird im Brüderhaus erteilt zweieinhalb Jahre: eine Fülle kirchlicher Fächer, Pädagogik und Psychologie, Erfahrungen der Jugendarbeit; in praktischen Fächern: Buchführung, Stenographie, Maschinenschreiben, Posaunenblasen, Harmonium- und Orgelspiel. Es folgt ein Praktikum von 2½–3 Jahren in den Einrichtungen der Inneren Mission, hierauf Sendung vom Brüderhaus aus, also nicht eigentlich von der Kirche. Eine besondere Tracht ist nicht üblich. Abzeichen ist ein silbernes D unter einem Kreuz am Rockaufschlag.

Auftrag

Der Auftrag der evangelischen Diakonie ist echt männlich und christlich. Die Auswirkung der missionarischen und sozialcaritativen Tätigkeit der Diakonie reicht bereits in die Ökumene hinüber. Verschiedene Äußerungen hierüber, die bei der 70-Jahr-Feier von Rummelsberg aus berufenem Munde nach Zeitungsberichten fielen, verdienen auf kath. Seite größte Aufmerksamkeit und Sympathie. »Das 20. Jahrhundert ist das Jahrhundert der größten Christenverfolgungen geworden« führte Prof. Dr. Walter Rupprecht aus, Theol. Dozent an der Augustana von Neuendettelsau, der Bayerischen Diakonissenanstalt. Die Kirchenverfolgung des Nationalsozialismus und des Kommunismus führe die Konfessionen zueinander. Der nationalsozialistische Kirchenkampf habe das Gefühl der Geborgenheit im

Raum des eigenen Volkes verlorengehen lassen. Als Folge davon habe sich der Christenheit des 20. Jahrhunderts die ökumenische Bewegung als großartigste Möglichkeit eröffnet. »Die Trennungsmauern fallen und an die Stelle der Resignation ist die ökumenische Hoffnung getreten!« »Gottes heiligen Willen zur gestaltenden Kraft aller menschlichen Gemeinschaft zu machen« ist auch katholische Pflicht und Diakonie am Mitmenschen. Der Wahlspruch: »Man lebt, soviel man liebt, man liebt, soviel man dient« ist auch für eine katholische Diakonie der Weg.

Gemeinsame Caritas der evangelischen und katholischen Diakonie wäre auch ein Weg zur Unitas des Christentums. Ebenso wie die gemeinsame Pflege und Verteidigung der gemeinsamen christlichen Glaubenssubstanz trotz verschiedenen Zugangswegen zum Glauben muß ein getrenntes Marschieren, aber vereintes Schlagen der gemeinsamen Feinde des westlichen geist- und gottvergessenen Materialismus und des östlichen geist- und gottlosen Antitheismus taktisch möglich werden, wenn Christentum im Abendland weiterbestehen soll. Dabei wäre nicht zu vergessen, daß die heute großgewordene ökumenische Diakonie der christlichen Völker an den unentwickelten Völkern nicht bloß in Geldspenden und wirtschaftlichen Investierungen bestehen darf – dies wäre ja marxistischer Glaube an die Änderung der Gesinnung durch einfache ökonomische Veränderung – sondern ökumenische Diakonie des Christentums muß persönlich getragen sein von Mensch zu Mensch, von der Kirche zum Volk, von den Kirchen zu den Völkern.

II. Katholischer Diakonat

Geschichte

In der christlichen Ur- und Mutterkirche waren die sieben apostolischen Diakone den sieben Männern nachgebildet, welche nach rabbinischer Auslegung von Dt 16,18 in jeder jüdischen Stadt als Ortsbehörde die Verwaltung des Gemeindevermögens und das Schiedsrichteramt für kleinere Streitigkeiten hatten. In den Paulusbriefen erscheinen Diakone und Diakonissen als Helfer in der Wandermission und in der Gemeindepflege. Sie versahen den Dienst bei der Frauentaufe (Tauchtaufe!) und dienten den Sonderaufgaben in der östlichen Frauenwelt. Die dienenden Frauen im Gefolge der Apostelschar des Herrn mögen ihr Vorbild gewesen sein. Später wurden bewährte Witwen und Jungfrauen gesetzten Alters kirchlich geweiht (in der Ostkirche mit Handauflegen und sogar mit Stola), wurden daher in der altchristlichen Kaiserzeit zum Klerus gerechnet! Sie gerieten durch Auswüchse (Mulieres subintroductae) und durch Montanismus in Verruf und hörten auf mit dem Schwinden der Erwachsenentaufe. In der Urkirche und im Frühchristentum ist Diakonat ein kirchliches Amt, während die Weihe der Diakonissen ein Sakramentale war.

Die Amtsbefugnisse des Diakonats blieben bis ins Frühmittelalter – in der Ostkirche und Westkirche verschieden und wechselnd – »Dienst am Tische«, Kirchenvermögensverwaltung und Armenpflege, liturgischer Dienst, Predigt, Kommunionausteilung, auch zu Abwesenden, Krankenexorzismus, Katechumenenunterricht, Gräberdienst, Aufzeichnung der Martyrerakten, Entgegennahme der Beichte bei Todesgefahr mit Vollmacht der Lossprechung von kirchlichen Zensuren (jedoch ohne sakramentale Lossprechung!). Wenig diskutiert ist noch die Frage der Eheassistenz durch den Diakon. Wenn aber Laien sich das Ehesakrament selber spenden, dann kann auch ein Diakon als delegierter testis auctorizabilis

der Kirche besonders in der Diaspora und in Missionsländern einer Ehe assistieren. Ein verheirateter Diakon mit vorbildlicher Ehe wäre außerdem auch eine Autorität für Eheleute und könnte manche Ehescheidungen verhüten. Bis zum Frühmittelalter wuchs übrigens die Bedeutung der Diakone noch als Assistenten der Bischöfe in der äußeren Verwaltung der Kirche als Archidiakon, Notar und Apokrisiar, aufsteigend bis zum Kardinaldiakon. Damit wich der Charakter der urkirchlichen Gemeindediakonie einer Pfarrhelferdiakonie, einer Verwaltungsdiakonie und einer Weihedurchgangsstufe.

Im Mittelalter wurden die eigentlichen Diakonieaufgaben von »Brüdern« übernommen, von ganzen religiösen Laiengenossenschaften, in großer Zahl und mit großer Differenzierung der Aufgaben. Sie gaben dem Mittelalter seinen caritativen und werktätigen Charakter und spiegeln die sozialen Nöte und Aufgaben ihrer Zeit: Es gab Kranken- und Armenpfleger, Unterrichts- und Schulbrüder, Minoriten und Minimiten in der Proletarierwelt, Brüder der Buße und des gemeinsamen Lebens gegenüber dem Luxus der Zeit – heute wieder aufgetaucht in der Proletarierseelsorge als »Die kleinen Brüder und Schwestern Jesu«. Die Arbeit dieser Laienbruderschaften könnte man freie Gruppendiakonie nennen. In den katholischen Schwesternorden der Neuzeit sind die urkirchlichen Diakonissen in reicher Fülle wieder erstanden bis in die neueste Zeit herauf, jetzt aber vom Absterben bedroht durch den materialistischen Zeitgeist und durch viele neue Berufsmöglichkeiten für die Frauenwelt, nachdem schon der Nationalsozialismus den gesamten Ordensnachwuchs abgedrosselt hatte zum Arbeitsdienst und Wehrdienst. Dringend notwendige neuentstandene sozialcaritative Aufgaben können nicht mehr erfüllt werden. Die neuen weiblichen Säkularinstitute und die sog. freien Schwestern sind diesen Aufgaben nicht gewachsen. Diese Institute verfolgen mehr ein asketisches Ziel bei weltlicher Berufsarbeit und leben im übrigen nach Kommunitätsregeln.

Seit der ordensfeindlichen Reformations- und Aufklärungszeit trat die männliche Diakonie als kirchliche Gemeindepflege fast völlig zurück, außer man läßt die Seelsorghilfe der männl. Orden als Diakonie im uneigentlichen Sinne gelten. Nur die Barmherzigen Brüder, Schulbrüder und Kleinen Brüder Jesu pflanzen die mittelalterliche Tradition des Gruppendienstes am Volke fort, aber nur in einem geringen und unzulänglichen Ausmaß. Nachdem die Arbeiterpriesterbewegung in Frankreich scheiterte, wären Arbeiterdiakone wohl eine bessere Lösung in der Proletarierseelsorge. Das Versagen des weiblichen Elements und der Ruf nach einem tatkräftigen männl. Element in der heutigen Kampfsituation [nach außen gegen den übermächtigen, alles unterminierenden Kommunismus und Bolschewismus und nach innen gegen die geistige Not der Überflutung durch Materialismus und Amerikanismus] zwingen die Kirche zum Eingreifen. Die Kirche braucht nicht »versagen« und nicht sich selbst bezichtigen; denn sie besitzt ja in England und Nordamerika z. B. auch Rückhalt in den Arbeitermassen. Sie versagt nur dort, wo sie keinen organischen Weg ins Volk mehr hat und keinen Nachwuchs an sozial und caritativ tätigen, volksführenden Laien. Es ist ein kirchliches Amt notwendig, das tatkräftig im brüchig gewordenen Gemeindeleben und in der entgleitenden oder schon entglittenen Laienwelt wirken kann. Seelsorge in der Kirche und Diakonie in der Laienwelt müssen kirchlich zusammenarbeiten. Dies kann nur durch kirchenrechtliche Legalisierung, weihemäßige Sendung und hierarchische Führung geschehen und von Dauer sein.

Ein beiderseitiges Problem

Das Problem besteht sowohl auf der Seite der reformierten Kirchen wie auf seiten der katholischen Mutterkirche. Auch die männl. Diakonie des heutigen Protestantismus (= Sammelname für ev.-lutherische, ev.-reformierte und ev.-freikirchliche Konfessionen) sucht aus dem »Deutschen Diakonenverband«, aus der Anstaltsorganisation und der ordensähnlichen Verfassung heraus zu einer kirchenrechtlichen Verankerung im Kirchendienst zu kommen, worüber aussichtsvolle Verhandlungen mit einer Landeskirche schweben. Im Kaiserswerther Verband der Diakonissenmutterhäuser wird ordensähnlich Probejahr, Noviziat, »Rüstzeit« (Exerzitien), Einsegnung und Aussegnung gepflegt. Die ev.-freikirchlichen Diakonissenmutterhäuser Deutschlands sind im Stuttgarter Verband zusammengeschlossen. Der schweizerische Diakonieverein (in Deutschland »Vereinigung für apostolisches Leben«), 1901 zu Basel gegründet, sucht über die Aufgaben der protestantischen Diakonie hinaus die christlichen Kirchen interkonfessionell für den Unionsgedanken und die christliche Erneuerung aller Lebensgemeinschaften zu erwecken, sogar mit teilweiser Pflege des Zaelibats im gemeinsamen Leben. Gerade die männliche organisierte Diakonie aber drängt auf eine kirchenrechtliche Verankerung der beruflichen Hilfsarbeit in der amtlichen kirchlichen Gemeindepflege und organisierten Liebestätigkeit hin, also zu einer amtlichen Stellung in der Kirche.

Das katholische Kirchenrecht könnte eine rechtliche und weihemäßige Eingliederung der pastoralen und sozialcaritativen Gemeindearbeiten und Anstaltsarbeiten in einen mittleren Kirchendienst viel leichter vollziehen, da der kirchenrechtliche Rahmen dazu schon gegeben ist. Wenn Volk und Jugend bereits zu 70% oder noch mehr nicht mehr in die Kirche geht, so muß eben die Kirche einen neuen Weg in das Volk und in die Jugend gehen. Und dazu gehören besondere lebendige Verbindungs- und Vermittlungsorgane zwischen Kirche und Volk, die sowohl mit der Kirche als mit dem Volk verbunden sind – eben Diakone mit kirchlicher Verbundenheit durch Weihe und Sendung und mit Volksverbundenheit durch Ehemöglichkeit.

III. Vergleich von evangelischer Diakonie und katholischem Diakonat

Integrierung zum mittleren Kirchendienst

Beide stellen einen mittleren Kirchendienst dar (ähnlich dem gehobenen Beamtendienst) und zwar unter besonderer Berufung des männlichen Elementes. Beide tendieren auf Grund apostolischer Einsetzung in der Urkirche zum Dienst in der Gemeinde hin, autorisiert durch kirchliche Weihe und Sendung. Die heutige evangelische Diakonie strebt – wie gesagt – aus der Brüderorganisation heraus nach kirchenrechtlicher Verankerung im kirchlichen Amtsgefüge. Dagegen ist der katholische Diakonat zwar kirchenrechtlich und weihestufenmäßig in der kirchlichen Hierarchie bereits gegeben, bedarf aber des Wirkens in der Gemeinde. Beide bedürfen also noch einer Integration. Sie wäre ein Fortschritt in der kirchlichen Struktur, eine Verstärkung der Seelsorge und ein weiterer Schritt zur Wiedervereinigung, besonders mit der Ostkirche.

Kombinierung von Diakonie und Diakonat

Eine kirchenrechtliche Kombinierung von Kirchen- und Verwaltungsdienst, Gemeinde- und Anstaltsdienst mit Autorisierung durch kirchliche Weihe und Sendung würde die Kirche jeder Konfession bereichern, würde speziell das katholische Weihepriestertum zugunsten seiner geistig-geistlichen Funktion entlasten von Verwaltungsaufgaben und Routineseelsorge, würde durch Intensivieren von Studium und Askese das Priestertum zu höherer Geltung und Achtung bringen, würde aber auch das allgemeine »Laienpriestertum« des ersten Petrusbriefes realisieren und spezialisieren auf missionarische, sozialpraktische und caritative Zeitaufgaben, würde durch die Laienmitarbeit die Seelsorge extensivieren zu breiterer Wirkung in die Gemeinde. Diese Kombinierung würde bei Unterordnung unter die kirchliche Hierarchie die Wirkungskraft der Kirche verdoppeln und gleichsam mit zwei Armen versehen– dem klerikalen und laikalen Arm – statt ihres einseitigen, nicht immer und überall beliebten klerikalen Armes. Diese intensive und extensive Steigerung des kirchlichen und gemeindlichen Lebens würde das Christentum mehr und mehr befähigen, die 10 Sinaigebote Gottes und die evangelischen Räte der Bergpredigt Christi in dieser heutigen pluralistischen, komplizierten Gesellschaftsordnung mit ihrer Koëxistenz der verschiedensten Weltanschauungen und in dieser sogenannten 3. industriellen und sozialen Revolution – Atomzeitalter geheißen – zu neuer dynamischer Geltung bringen.

Die Ehemöglichkeit dieses kirchlich geweihten und gesandten Diakonates schließt einerseits den Zugang für ehelose Diakone zum Weihepriestertum nicht aus, ist also keine Beeinträchtigung des Weihepriestertums, sondern führt vielmehr zu besserer Auslese, Erprobung und Bewährung für den Priesterstand, verleiht aber andrerseits dem Diakonenstand eine ortsansässige Stabilität, ermöglicht ein Vorbild für das Familienleben in der Gemeinde und eröffnet eine weitere Nachwuchsquelle für Priester-, Ordens- oder höhere weltliche Berufe in dieser Zeit des Nachwuchsmangels bei den Katholiken in allen höheren und schwierigeren Berufen, besonders in den menschenführenden Berufen! Karl Rahner S. J. sagt dazu: »Wenn in Berlin jüngst (1955) bei einem Priesterkongreß die Frage nach verheirateten Diakonen auftauchte, so hat diese Idee nichts zu tun mit einer Zurückschraubung des Zölibats. Es handelt sich vielmehr im Grunde um die Neuschaffung des Diakonats selbst als hierarchisches Amt mit einem realen Aufgabenkreis, mit einem apostolischen Arbeitsfeld (was es ja faktisch nicht mehr gibt) und dessen Übertragung durch Weihe. Sobald dieses Amt als dauerndes und in sich ständiges, nicht als ›Weihestufe‹ gesehen wird, braucht niemand auf den Gedanken zu kommen, es müsse notwendig von einem Ehelosen verwaltet werden, und es wäre doch ein Grad des hierarchischen Apostolates, nicht des ›Laienapostolates‹.« (Karl Rahner, *Schriften zur Theologie*, Bd. II [1954]: »Über das Laienapostolat«, S. 358).

Annäherung der Konfessionen in Ökumene, Liturgie und Kunst

Die drängenden missionarischen und pastoralen, sozialen und caritativen Probleme einer rapid sich entwickelnden Zeit bringen für die Kirche auch neue Ausblicke mit sich. Caritas in der Ökumene eröffnet auch mit einen Weg zur Unitas des Christentums gerade in Sicht auf das Unionskonzil. Urkirchliche Diakonie in der Ökumene trifft sich mit dem amtlichen Diakonat der Weltkirche Christi. Luthers Vorwurf der Werkheiligkeit, seine Preisgabe der Kirche unter die

fürstliche oder staatliche Landeshoheit, seine Unterwerfung der universalen Religion des Christentums unter die einzelne Nation gilt nicht mehr. Die reformierten Kirchen treten mehr und mehr aus der konfessionellen Enge einer antikatholischen Kampf- und Dauerprotesthaltung heraus in die ökumenische Weite. Die Katholiken selber wissen noch nicht, wie reformiert-evangelisch sie geworden sind in der Liturgie, und die Reformierten wissen noch nicht, wie werktätig-katholisch sie geworden sind. Welche Kirche würde also Martin Luther heute wohl reformieren? Seine Forderungen der Gottesdienstreform sind von der heutigen liturgischen Bewegung und Kirchenbauweise der Katholiken weitgehend erfüllt: Der Hochaltar und Opferaltar ist als Abendmahlstisch aus dem Tempelraum des Allerheiligsten in den Volksraum gerückt; der Gottesdienst ist Gemeindegottesdienst; Volkssprache und Kirchenlied gestalten die Gemeinschaftsliturgie. Hans Künz wirft in seinem bischöflich approbierten Werke über »Konzil und Wiedervereinigung« (Verlag Herder, Wien/Freiburg/Basel) bereits die Möglichkeit des Laienkelches auf. Engel und Heilige sind aus den neuen nüchternen Beton-, Glas- und Stahlkirchen verschwunden, womit auch Plastik und Malerei verkümmern wie im Puritanismus. Dafür ist abstrakte Symbolik eingezogen, meist von Künstlern aus bloßem Kunstempfinden ohne Rücksicht auf das religiös-gläubige Empfinden. Das Sanctissimum ist mit dem Tabernakel, dem »Zelt Gottes unter den Menschen«, teils unter die Mensaplatte hinabgesunken (wie in der Italienerkirche am Bahnhof Meran), teils in die Seitenkapelle verschwunden (in der Dorfkirche zu Söcking bei München). Dazu gibt es jetzt auch verheiratete Pastoren mit katholischer Priesterweihe, aber warum noch keine Gemeindediakone mit Weihe?

Andererseits pflegen Kreise der reformierten Kirchen wieder Melanchthons Meßliturgie, ferner Beichte und Krankenölung als Seelsorgemittel, Volksmission als Bekehrungs- und Erweckungsaktion, Priesterbrevier und ordensähnliche Gemeinschaften (Johannes- und Michaelsbruderschaften, Marthaschwesternschaften).

Auffallend ist das Verhältnis der heutigen Konfessionen zur religiösen Kunst. In neueren schwedischen Kirchen sieht man barockartige Altargemälde oder Altarwandfresken mit Auferstehung Christi, mit Engel-, Heiligen- und Stifterfiguren. Der Altar ist umringt von einer Kommunionbank und flankiert von Kanzel und Taufstein im Presbyterium. Hingegen ist die schizophren und wie der Spiegel der heutigen schizophrenen Zeit anmutende katholische Wallfahrtskirche in der schönen Vogesennatur zur Wallfahrt eines Kunstsnobismus geworden. Ausgerechnet in einer Zeit, welche Volk und Jugend auf visuelle Erfassung der Welt dressiert, fällt katholischer Glaubensrealismus und seine künstlerische Veranschaulichung des Himmlischen in die einstige Kunstfeindlichkeit und puritanische Nüchternheit der Reformations- und Bilderstürmerzeit zurück! Henry Thode scheint wieder recht zu bekommen mit seiner These: »Wenn Kunst hoch steht, sinkt Religion ab. Wenn Kunst tief steht, steigt Religion hoch!« Kommt vielleicht wieder diese Zeit? In der Renaissance stand Kunst hoch und Religion tief. In der Reformation dagegen waren Dürers Apostelbilder unverkäuflich und ein unbekannter Künstler schrieb an den Rand einer Handschrift: »Schry, Kunst, schry. man begehrt deiner nit!« Damals stand also Kunst tief im Kurs und Religion hoch. Heute scheint religiöse Kunst in gegenstandslose Abstraktion und handwerkliches Experimentieren zu versinken und Religion wieder im Kurs zu steigen, weil sie entbehrt wird!

Eine besondere Gefahr ist heute auf katholischer Seite ein gewisser Kirchensnobismus wie z.B. in Ronchamps, der keine Kraft mehr hat zu echter klas-

sischer Kunst. Er will bloßes Kunstempfinden vor religiöses Empfinden und Glauben setzen und tritt fast wie eine dritte Konfession auf im Gefolge der liturgischen Bewegung. Dadurch wird auf katholischer Seite Intelligenz, Volk und Jugend in eine desinteressierte, kritische und in »quasi protestantische« Abwehrstellung gedrängt. Einstweilen hilft sich das Volk noch mit derbem ehrfurchtlosem Witz, teilweise aber schon mit Gemeindestreik gegen ausgefallene »Kunstwerke«, die für religiöses Glauben und Leben nichts verbessern, aber Ehrfurcht, Gläubigkeit, Andacht und Liebe zur Kirche ernstlich gefährden. Ein römischer Kardinal bezeichnete solche abwegige Kunst in der Kirche als »Gotteslästerung«.

Es wird Zeit, daß sich auch religiöse Kunst wieder auf ihr edles Diakonat zur Veranschaulichung der religiösen Idee für Intelligenz, Volk und Jugend besinnt und religiös-gläubiges Empfinden fördert.

Zeitwende der Konfessionen

In Ökumene, Liturgie und religiöser Kunst trifft sich also evangelische Diakonie und katholischer Diakonat. Es war wie ein Signal zu einer Zeitwende der Konfessionen, als auf der Tagung der Abendländischen Akademie in Eichstätt/Bayern 1953 Kirchenrat Dr. Thörnvall von der Universität Sigtuna der schwedischen lutheranischen Staatskirche in klerikaler Amtskleidung mit lapidarer, ruhiger Festigkeit seine Ausführungen schloß: »Wir wollen wieder Liturgie, wir wollen wieder sieben Sakramente!«. Worauf nach einer atemlosen Pause ein langanhaltender Beifall von zweihundert Akademieteilnehmern aus allen Konfessionen einsetzte! Bei der folgenden Podiumsdiskussion meinte ein deutscher lutheranischer Oberkirchenrat: »Wir müssen wieder zurück zu den Vätern« (i. e. der Reformation!). Worauf Propst Hans Asmussen/Kiel sich erhob und rief: »Nein! Zurück zu den Aposteln! Sonst sind wir Sekte!« Es folgte der gleiche Beifall wie vorher. Und heute sagen viele Katholiken: »Wir wollen wieder Gemeindediakonie wie in der Apostelkirche! Wir wollen wieder Weihediakonat zwischen Weihepriestertum und Laienpriestertum!« Diakonat nicht nur an der Liturgie sondern auch an der Gemeinde, an der Kulturpolitik und an der religiösen Kunst! Diakonat nicht nur am Proletariat im Fabrik- und Hafenviertel (statt der Arbeiterpriesterbewegung), sondern auch Diakonat am Nachwuchs der Intelligenz und der höheren, menschenführenden Berufe!

Das Wesen der „potestas clavium" nach Thomas von Aquin

Von P. Ulrich Horst OP, Walberberg

Um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert ist in die katholische Theologie die aus dem Protestantismus stammende Dreiteilung der Ämter Christi in Weihe-, Lehr- und Hirtengewalt eingedrungen und hat sich für längere Zeit ein fast unbestrittenes Heimatrecht erworben[1]). Seitdem ist die alte Zweiteilung in Weihe- und Hirtengewalt, die in der Scholastik noch selbstverständlich herrschte, mehr und mehr in Vergessenheit geraten[2]). Erst in neuester Zeit hat eine Rückbesinnung auf das Wesen und die Abgrenzung des kirchlichen Amtes stattgefunden, wobei sich insbesondere Kl. Mörsdorf um die Klärung der Begriffe verdient gemacht hat[3]). Er schlägt als Lösung für das im kirchlichen Rechtsbuch noch undeutlich bestimmte Verhältnis vom potestas ordinis und potestas iurisdictionis vor, »anzuerkennen, daß das Kirchenamt keine Einrichtung der Weihehierarchie, sondern ausschließlich eine Einrichtung der Jurisdiktionshierarchie ist[4]).« Und noch bestimmter: »Die Weihegewalt ist das Prinzip des Lebens. Sie ist unverlierbar gegeben und immerzu wirkkräftig, bedarf aber ... notwendig der ordnenden Hand ... Die Hirtengewalt ist das Prinzip der Ordnung ... Ihre Befähigung, der Weihegewalt gegenüber als ordnendes Element aufzutreten, ist darin begründet, daß sie von dieser formal verschieden ist, insbesondere dadurch, daß sie von der Person ihres Trägers ablösbar ist ...«[5])

Wir beabsichtigen nun keineswegs, in die kirchenrechtliche Diskussion einzugreifen, es soll hier vielmehr, angeregt durch diese Untersuchungen, gefragt werden, welche Meinung der hl. Thomas vertreten hat. Worin sah er das Wesen der kirchlichen Ämter und wodurch unterscheiden sie sich? Vor allem das letzte Problem wird hier eingehend behandelt werden, da sich hierüber der Aquinate am deutlichsten ausgesprochen hat. Die Beantwortung dieser Fragen wird dem Historiker nicht ganz leicht gemacht, denn die entscheidenden Artikel stehen im Supplement, das nach dem Tode des Meisters von seinem Schüler Reginald von Piperno unter starker Benützung des Sentenzenkommentars und etwa vorliegender Skizzen zusammengestellt worden ist. Sein Lehrinhalt ist darum umstritten und darf nicht ohne weiteres als endgültige Meinung des hl. Thomas ausgegeben

---

[1]) J. Fuchs, *Magisterium, Ministerium, Regimen.* Vom Ursprung einer ekklesiologischen Trilogie, Bonn 1941.

[2]) Vgl. M. Schmaus, *Ämter Christi*, in: LThK, 2. Aufl., Bd. 1 (Freiburg 1957) Sp.457–459.

[3]) Kl. Mörsdorf, *Die Entwicklung der Zweigliedrigkeit der kirchlichen Hierarchie*, in: MüThZ 3 (1951) 1–16. – Derselbe, *Weihegewalt und Hirtengewalt in Abgrenzung und Bezug*, in: Miscellanea Comillas XVI (1951) 95–110. – Derselbe, *Kritische Erwägungen zum kanonischen Amtsbegriff*, in: Festschrift f. K. G. Hugelmann, Bd. 1, München 1959, S. 383–398.

[4]) Hugelmann-Festschrift, S. 387.

[5]) Ebda. S. 389. Die Sperrung ist von uns. – Vgl. damit M. Schmaus, a. a. O., Sp. 459. »Wenn man die Ämterlehre als geeignet betrachtet, das Werk Christi darzustellen, darf nicht übersehen werden, daß die einzelnen Ämter unverbunden nebeneinander stehen, sondern sich gegenseitig durchdringen und qualifizieren. Jedes einzelne Amt trägt den Charakter der beiden anderen in sich.«

werden[6]). Hinzu kommt, daß sich der Aquinate zu unserem Problem nur im Sentenzenkommentar äußert, also in einer sehr frühen und deshalb noch nicht ausgereiften Schrift, die er später, wie man weiß, an nicht wenigen Stellen ausdrücklich oder stillschweigend korrigiert hat. Gleichwohl darf man ein Urteil wagen, da versucht werden soll, es mit ausführlichen Hinweisen auf verwandte Stellen in der Summa theologica und Summa contra Gentes zu untermauern.

Einen eigenen Traktat über die Ämter in der Kirche hat Thomas nie geschrieben, wie ja auch eine eigentliche Ekklesiologie bei ihm und seinen Zeitgenossen fehlt. Im Anschluß an die Frühscholastik[7]) diskutiert er unser Problem in den Quästionen über die »Schlüssel der Kirche« im Zusammenhang mit ihrer Gewalt zu binden und zu lösen. An sich und wesentlich ist alle Gewalt ihrem Ursprung nach nur in der Trinität[8]), aber auch in Christus als Mensch, insofern er uns durch sein Leiden die Tür zum Himmelreich geöffnet hat[9]). Damit sein Verdienst aber stets wirksam bleibe, hat er die Sakramente eingesetzt, die, von den »Dienern der Kirche verwaltet, uns seit Christi Tod mit ihm verbinden, weil sie aus ihm ihre Kraft haben.« So ist der Priester »dispensator sacramentorum«[10]), aber nie aus eigener Kraft und Vollmacht, sondern nur insofern er auf geheimnisvolle Weise an der »virtus divina et passio Christi« Anteil hat und sie in der Geschichte fortsetzt[11]). Man wird diese Instrumentalität des Sakramentenspenders als einen Lieblingsgedanken des hl. Thomas ansehen müssen, der ihn nie genug betonen läßt, wie sehr der irdische Priester an den historischen und erhöhten Christus gebunden bleibt, von ihm niemals losgelöst oder getrennt werden darf. So häufen sich auch, besonders in der Summa, die Ausdrücke, wonach der »minister ecclesiae« nur in »persona Christi« handeln und vor allem konsekrieren kann[12]). Er ist gleichsam »instrumentum Christi[13])«, durch das seine Gnade vom Haupt in die Glieder fließt[14]). Die Grundlage hierfür ist die Lehre vom sakramentalen Charakter der Taufe und der Weihe, der als besondere Teilhabe am Priestertum Jesu Christi den Menschen überhaupt erst kultfähig macht[15]). Nur so wird der Priester Abbild

[6]) Vgl. M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Paris 1950, S. 257 Anm. 1. – P. Mandonnet, *Des écrits authentiques de S. Thomas*, Fribourg 1910, S. 153. – Wichtig für die Datierung ist P. Glorieux, *Pour la chronologie de la Somme*, in: Mélanges de science rel. 2 (1945) 59–98. – Siehe auch »Deutsche Thomasausgabe«, Bd. 35, Heidelberg-Graz 1958, S. 502.

[7]) Vgl. L. Hödl, *Die Geschichte der scholastischen Literatur und der Theologie der Schlüsselgewalt.* I. Teil, Münster 1960.

[8]) Suppl. 17,1. »Haec autem potestas (scl. clavis) est in divina Trinitate per auctoritatem.«

[9]) Suppl. 17,1. »Sed in Christo homine fuit haec potestas ad removendum praedictum obstaculum per meritum passionis, quae etiam dicitur ianuam aperire. Et ideo dicitur habere secundum quosdam claves excellentiae.« [10]) Suppl. 17,1. [11]) Suppl. 17,1.

[12]) Es ist durchaus nicht nötig, alle Stellen hier anzuführen, da es sich um eine dem Mittelalter vertraute Aussage handelt. Vgl. S th III 82,2 ad 2. »Sed quia sacerdos non consecrat nisi in persona Christi.« III 82,1.« . . . hoc sacramentum (scl. eucharistiae) tantae est dignitatis quod non conficitur nisi in persona Chritsi.« ScG IV c. 76; S th III 22,4 u. 26,1 ad 1.

[13]) S th III 63,2. »Sciendum tamen quod haec spiritualis potentia (scl. character) est instrumentalis: sicut supra dictum est de virtute quae est in sacramentis. Habere enim sacramenti characterem competit ministris Dei: minister autem habet se per modum instrumenti . . .« S th 63,3. »Et ideo manifestum est quod character sacramentalis specialiter est character Christi, cuius sacerdotio configurantur fideles secundum sacramentales characteres, qui hihil aliud sunt quam quaedam participationes sacerdotii Christi, ab ipso Christo derivatae.« ScG IV c. 74. »Quia igitur Christus corporalem sui praesentiam erat Ecclesiae subtracturus, necessarium fuit ut alios institueret sibi ministros, qui sacramenta fidelibus dispensarent . . . Minister autem comparatur ad dominum sicut instrumentum ad principale agens.«

[14]) S th III 8,3 u. aa5 u. 6. – Vgl. M. Grabmann, *Die Lehre des heiligen Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk*, Regensburg 1903, S. 194ff.

[15]) S th III 63,2 ». . . character importat quandam potentiam spiritualem ordinatam ad ea quae sunt divini cultus.«

Christi und als Abbild kann von ihm gesagt werden: »est minister ecclesiae[16]).« Wir gehen wohl nicht fehl, wenn wir diese eindeutige Ansicht des hl. Thomas auf seine Lehre von der Vorrangstellung der Eucharistie unter allen Sakramenten zurückführen und von ihr aus erklären. Denn in der Tat wird die Abhängigkeit eines menschlichen Werkzeuges von der »virtus principalis« nirgendwo so deutlich wie gerade hier. Daher ist verständlich, daß alle Sakramente, die Weihe aber ganz besonders, auf dieses Zentralgeheimnis hingeordnet sind[17]).

Nach dieser – freilich notwendigen – Abschweifung zurück zu unserem Problem! Aus der eben entwickelten Lehre ergibt sich eindeutig, daß die Suppl. 17,1 erwähnten »ministri Ecclesiae« ganz ohne Zweifel als Sakramentenspender aufzufassen sind. Das mag als selbstverständlich erscheinen, ist es aber in Wirklichkeit nicht, da wir von unserer heutigen Fragestellung her doch mehr als Thomas geneigt sein dürften, die Schlüsselgewalt auf ein rein jurisdiktionelles Element zu beziehen und nicht so sehr, jedenfalls nicht in erster Linie, auf die Vollmacht, Sakramente zu spenden. Thomas sieht es genau umgekehrt: für ihn spielt die Jurisdiktion auch eine bedeutende Rolle, wie noch ausführlich zu zeigen sein wird, aber nicht sie öffnet die »Tür zum Reich«, sondern die Gewalt, Sakramente zu spenden[18]).

Gehen wir nun einen Schritt weiter und befragen wir Thomas, wie er genauer das Verhältnis von Weihe- und Rechtsgewalt bestimmt wissen will, denn offenbar besteht zwischen ihnen eine Beziehung, da die Sakramentenspendung als Akt der Kirche auch stets einen Auftrag einschließt und damit irgendwie Jurisdiktion. Dabei geht er so vor: Getreu seiner Lehre, wonach die Potenz durch ihre Akte definiert wird, gelangt man auch erst dann zu einer Wesensbestimmung des »Schlüssels«, wenn man von seinem Gebrauch ausgeht[19]), denn »im Akt wird sein Objekt ausgedrückt, von dem der Akt und die Art und Weise zu handeln ihre Eigenart erhalten[20]).« Der Akt einer geistigen Gewalt besteht nun darin, daß sie den Himmel öffnet, zwar nicht im absoluten Sinne, denn seit der Erlösung durch Christus steht die Tür allen offen – außerdem wäre eine solche Vollmacht gar nicht übertragbar, sie kommt Gott allein zu – wohl aber in der Weise, daß der Himmel einem bestimmten Einzelmenschen aufgeschlossen wird. Das wiederum ist nur möglich, nachdem der »iudex ecclesiasticus« seine Geeignetheit festgestellt hat. Aus diesen Elementen folgt die Bestimmung der Wesensteile des »Schlüssels«. »Genus clavis« ist die Gewalt, ihr Träger ist der »iudex ecclesiasticus«, ihre Akte öffnen und schließen. Das Objekt, worauf sich die Schlüsselgewalt richtet, ist der Himmel; die Weise, nach der sie ausgeübt wird, besteht in der Prüfung der Würde oder Unwürdigkeit derer, auf die sie angewandt werden soll[21]).

[16]) S th III 82,6.

[17]) S th III 65,3. »In eo (scl. sacramento eucharistiae) continetur ipse Christus substantialiter, in aliis autem sacramentis continetur quaedam virtus instrumentalis participata a Christo.«

[18]) Suppl. 17,1. »Regni autem ostium nobis per peccatum clauditur. . . . Et ideo potestas qua tale obstaculum Regni removetur, dicitur clavis . . . ministris Ecclesiae, qui sunt dispensatores sacramentorum, potestas aliqua ad praedictum obstaculum removendum est collata, non propria, sed virtute divina et passionis Christi. Et haec potestas metaphorice clavis Ecclesiae dicitur, quae est clavis minsterii . . .« Auch hier sieht man deutlich, daß die Schlüsselgewalt auf die Sakramente zu beziehen ist. – Unser Artikel ist fast wörtlich aus dem Sentenzenkommentar übernommen worden. Vgl. IV Sent d 18 q 1 a 1. [19]) Suppl. 17,2.

[20]) Suppl. 17,2 ». . . in actu obiectum exprimatur, a quo speciem recipit actus et modus agendi.«

[21]) Suppl. 17,2. »Et ideo in praedicta definitione clavis ponitur genus, scilicet potestas; et subiectum potestatis, scilicet iudex ecclesiasticus; et actus, scilicet excludere et recipere, secundum duos actus materialis clavis, aperire et claudere; cuius obiectum tangit in hoc quod dicit a Regno; modum autem in hoc quod dignitas et indignitas in illis in quos actus exercetur pensatur.«

Im corpus articuli erfahren wir jedoch noch nicht alles, was uns interessiert. Wie öfters in den Werken des hl. Thomas findet man die entscheidenden Stellen in den Antworten auf die Gegenargumente, hier verhält es sich ebenso. Er macht sich nämlich den Einwand: Die geistliche Gewalt, die im Sakrament verliehen wird, ist dasselbe wie der Charakter. Aber Charakter und Schlüssel scheinen nicht dasselbe zu sein; denn durch den Charakter wird der Mensch Gott ähnlich, die Schlüssel aber beziehen sich auf Untergebene. Also ist der Schlüssel keine Gewalt[22]).

Die Antwort auf diese Objektion ist für unser Problem überaus wichtig, wir bringen sie darum wörtlich:[23])

»Ad primum ergo dicendum quod ad duo quorum unum est causa alterius, una potestas ordinatur: sicut in igne calor ad calefaciendum et dissolvendum. Et quia omnis gratia et remissio in corpore mystico ex capite suo provenit, ideo eadem potestas videtur esse per essentiam qua sacerdos conficere potest, et qua potest solvere et ligare si iurisdictio adsit: nec differt nisi ratione, secundum quod ad diversos effectus comparatur; sicut etiam ignis dicitur secundum aliam rationem calefactivus et liquefactivus. Et quia nihil aliud est character ordinis sacerdotalis quam potestas exercendi illud ad quod principaliter ordo sacerdotii ordinatur (sustinendo quod sit idem quod spiritualis potestas), ideo character et potestas conficiendi et potestas clavium est unum et idem per essentiam, sed differt ratione.«

Dieser Text ist für die Frage nach dem Wesen der Schlüsselgewalt in der Tat entscheidend. Ausgehend von der doppelten Kraft des Feuers, das wärmen und schmelzen kann, zwei Vorgänge, die wesentlich aus derselben Potenz kommen, aber in ihren Wirkungen doch verschieden sind, wendet Thomas diesen Vergleich auf die Verschiedenheit von Weihe- und Rechtsgewalt an. Mittelglied dieser Beweisführung ist für ihn die bedeutsame Wahrheit, daß alle Gnade und Sündenvergebung aus dem Haupt, das Christus ist, in seinen mystischen Leib fließt[24]). Wie nun in Christus – so dürfen wir den Gedankengang weiterführen – beide Gewalten wesenhaft eins sind und nie voneinander abgelöst gedacht werden können, so auch im Priester, der wiederum als »instrumentum« und »personam Christi gerens« mit ihm in einer unauflöslichen Gemeinschaft steht, die, selbst wenn sie nur als eine Teilhabe niederen Grades besteht, doch immer die beiden Gesichtspunkte der Weihe- und Rechtsgewalt untrennbar mit einschließt. Wir sehen nun auch, wie wichtig es war, vor der eigentlichen Behandlung unserer Frage zu untersuchen, in welchem inneren Zusammenhang Christus und seine Priester leben. Dieser unauflösliche Kontakt, begründet in der Teilhabe am Priestertum des Erlösers, ist also der leitende Grundgedanke, von dem Thomas ausgeht und dem er gerade in seinen letzten Lebensjahren in der Summa seinen klassischen Ausdruck verliehen hat.

Als Folgerung ergibt sich demnach eindeutig: Weihe- und Schlüsselgewalt sind in ihrem innersten Wesen eins, weil eins in Christus,[25]) sie sind aber dennoch verschieden »secundum rationem«. Es ist hier, wie auch sonst noch oft, nicht ganz einsichtig, wie dieses »differt ratione« genau zu fassen ist. Man würde dieser Unterscheidung aber gewiß nicht gerecht werden, wenn man sie als eine rein ge-

---

[22]) Suppl. 17,2 obj. 1.

[23]) Suppl. 17,2 ad 1. – Vgl. IV Sent d 18 q 1 a 3 ad 1. Auch hier findet sich unser Text wörtlich, er ist also einfach von Reginald von Piperno aus dem Sentenzenkommentar übernommen worden.

[24]) Vgl. M. Grabmann, *Die Lehre des heiligen Thomas* . . . S. 194ff.

[25]) Suppl. 17,3 ad 3. »(potestas clavium) secundum auctoritatis essentiam est una.«

dankliche ansähe, also als bloß logische Differenz, der eine reale Grundlage nicht zukäme. Zwar erläutert Thomas unseres Wissens weder an dieser Stelle noch sonstwo, wie er den Unterschied gedacht wissen will, da aber ein und dieselbe Potenz auf verschiedene Wirkungen hingeordnet ist, muß man in ihr zwei verschiedene Elemente annehmen, die aber wesentlich geeint sind[26]). Täte man das nicht, wäre die Folgerung unausweichlich, daß die kirchliche Rechtsgewalt ein bloß logisches Sein hätte; das aber ist keineswegs, wie noch gezeigt werden wird, die Meinung des hl. Thomas.

Wie ist nun diese Einheit in Verschiedenheit näher zu erklären?

Vielleicht kann diese offensichtliche Schwierigkeit durch einen analogen Fall ein wenig einsichtig gemacht werden. In der Lehre vom Gehaben (habitus) wirft der Aquinate die Frage auf, ob ein Gehaben, das seinem Wesen gemäß auf das Handeln geordnet ist, sich auch in irgendeiner Weise auf die Natur seines Trägers beziehen kann. Wir hätten somit einen zwar nicht gleichen, aber doch ähnlichen Sachverhalt wie in der Unterschiedenheit und gleichzeitigen Einheit von Weihe- und Rechtsgewalt. Thomas löst das Problem so: Der habitus bezieht sich nicht nur auf die »natura rei«, sondern auch – oder besser: in erster Linie, nachdem er seinen Träger vervollkommnet hat, auf die Handlungen[27]). Freilich ist damit nicht ohne weiteres gesagt, daß sich bei unserem Problem die Rechtsgewalt consequenter aus der Weihe ergibt; es liegt jedoch nahe, da Thomas stets zuerst den Nachdruck auf die potestas ordinis verlegt. Wir müssen indes sogleich hinzufügen, daß er hier wie sonst diese entscheidende Frage formell nicht stellt und sie darum auch nicht löst, man dürfte aber andererseit nicht zu viel behaupten, wenn man, wie wir es tun, sagt, daß tatsächlich zwischen beiden ein Verhältnis besteht, das einem »consequenter« ziemlich nahekommt. Damit soll jedoch nicht gesagt sein – wir wiederholen es – daß die potestas iurisdictionis aus dem ordo als etwas Akzidentelles oder gar Nebensächliches fließe.

Wir müssen auch an dieser Stelle noch einmal ausdrücklich auf die Lehre des hl. Thomas hinweisen, wonach alle Sakramente und alle Gewalt in der Kirche auf die Eucharistie bezogen sind; sie dürfte der Schlüssel zum letzten Verständnis unseres Problems sein. Die Befähigung, das hl. Opfer zu feiern, gibt »Macht« über den Leib des Herrn, in ihr liegt wurzelhaft alle kirchliche Gewalt begründet, und da diese Befähigung, einmal gegeben, nie entzogen werden kann, muß im Geweihten notwendig ein »Anfangsbestand« an Gewalt sein, der unwiderruflich ist[28]). Man wird darum auch umgekehrt sagen dürfen, daß in ihm stets ein »Restbestand« an Gewalt bleiben muß, welcher nie entzogen werden kann.

Sollte einem die Ausgangsbasis des Supplementum, das ja, wie schon verschiedentlich erwähnt, an den zitierten Stellen lediglich aus einer fast wörtlichen Übernahme der entsprechenden Artikel des Sentenzenkommentars besteht, zu schmal erscheinen, so wollen wir zu unserer Rechtfertigung noch einen anderen Weg einschlagen. Wie man weiß, hat Thomas in der theologischen Summe nicht mehr ausführlich über den ordo als Sakrament gehandelt; es bleibt uns also nichts ande-

[26]) Suppl. 17,2 ad 1 »... nec differt nisi ratione, secundum quod ad diversos effectus comparatur.«

[27]) S th I–II 49,3. »Unde habitus non solum importat ordinem ad ipsam naturam rei, sed etiam consequenter ad operationem, inquantum est finis naturae, vel perducens ad finem.«

[28]) Vgl. Suppl. 17,2 ad 1. S th III 65,3. »Respondeo dicendum quod, simpliciter loquendo, sacramentum Eucharistiae est potissimum inter alia sacramenta ... Primo quidem, ex eo quod in eo continetur ipse Christus substantialiter: in aliis autem sacramentis continetur quaedam virtus instrumentalis participata a Christo ... Secundo hoc apparet ex ordine sacramentorum ad invicem: nam omnia alia sacramenta ordinari videntur ad hoc sacramentum sicut ad finem.«

res übrig, als seine Lehre vom character sacramentalis näher zu untersuchen, um die soeben vertretene Deutung noch einsichtiger zu machen[29]).

Das Wesen des Charakters besteht darin, daß »fideles ad actus convenientes praesenti Ecclesiae deputantur[30]).« Oder noch klarer: »Sacramenta novae legis characterem imprimunt inquantum per ea deputamur ad cultum Dei secundum ritum Christianae religionis . . . Divinus autem cultus consistit vel in recipiendo aliqua divina, vel in tradendo aliis[31]).« Wenn man also sagen kann, daß die Träger eines solchen Charakters für Akte der Kirche bestellt werden, so darf daraus sicher gefolgert werden, daß diese auch Hirtengewalt einschließen, daß sie m. a. W. auf die gesamte Aufgabe des Priestertums hingeordnet sind. Diese schließt nun wiederum, das dürfte kaum geleugnet werden können, beide Gewalten ein. J. Fuchs hat also ganz recht gesehen, wenn er sich äußert: »Wir vermuten darum wohl mit Recht, daß Thomas in seiner Deutung des Weihecharakters nur das Haupt- und Zentralamt, für das die Weihe konsekriert und letztwirkliche Gewalt vermittelt, herausstellt, eine Hinordnung zu den übrigen Ämtern und Gewalten aber einschließt[32]).« – Wir kommen also auch indirekt zu dem Schluß, daß Wurzel und Grund aller kirchlichen Vollmacht allein in der Weihe zu suchen ist.

Eindeutige Stellen, die den Zusammenhang der beiden Gewalten besonders klar anzeigen, finden sich ferner in der Summa contra Gentes, wo es z. B. heißt: »Quum igitur potestas ordinis ad hoc se extendat ut sacramentum corporis Christi conficiat et fidelibus tradat, oportet quod eadem potestas ad hoc se extendat quod fideles aptos reddat et congruos ad huius sacramenti perceptionem . . . Oportet igitur quod potestas ordinis se extendat ad remissionem peccatorum . . .«[33]) Nach dem bisher Gesagten kann es keinen überraschen, wenn Thomas lehrt, daß beide Gewalten identisch sind (eadem potestas). Der Ausdruck »se extendat« legt darum nahe, daß die Schlüsselgewalt eine nicht näher präzisierte Ausweitung der Weihevollmacht ist[34]). Zwar wird man auch hier nicht übersehen dürfen, daß die Jurisdiktion keinesfalls überflüssig oder gar ausgeschlossen ist, sie ist aber nur conditio sine qua non, nicht jedoch ein wesensmäßig neues Element. Zu einem ähnlichen Resultat ist schon früher Y. Congar gekommen: »Die klassische Theologie aber schloß die Schlüsselgewalt, die sich selbstverständlich auf die Gläubigen bezieht, sogar in die Definition des Weihepriestertums als einer gewissen potestas mit ein[35]).«

Es scheint, daß diese Lehre des hl. Thomas in der Folgezeit wenig Beachtung gefunden hat, ganz vergessen wurde sie jedoch nicht, wie die mehr oder minder deutlichen Spuren bei einigen seiner späteren Kommentatoren zeigen[36]).

---

[29]) Über den character sacramentalis bei Thomas handeln: A. M. Hoffmann, *Die Stufen der sanctificatio sacramentalis*, in: Div Thom (Fr) 16 (1938) 129ff. – B. d'Argenlieu, *La doctrine de S. Thomas sur le caractère sacramentel*, in: Rev Thom 1929, S. 219ff, 289ff. – F. Brommer, *Die Lehre vom sakramentalen Charakter in der Scholastik bis Thomas von Aquin inklusive*, Paderborn 1908.

[30]) S th III 63,1 ad 1.

[31]) S th III 63,2 u. 3.

[32]) J. Fuchs, Weihesakramentale Grundlegung kirchlicher Rechtsgewalt, in: Schol 16 (1941) 511f.

[33]) ScG IV c. 74.

[34]) ScG IV c. 75. »Quia igitur potestas ordinis principaliter ordinatur ad corpus Christi consecrandum et fidelibus dispensandum et ad fideles a peccatis purgandum.«

[35]) Y. Congar, *Der Laie*, S. 269f. – Vgl. damit die Ansicht des gleichen Theologen bezüglich der bischöflichen potestas, S. Thomas et les archidiacres, in: Rev Thom 57 (1957) 666. L. M. Orrieux, Fonctions et pouvoirs hiérarchiques, in: Rev Thom 58 (1958) 654–673.

[36]) Unsere Aufzählung erhebt nicht den Anspruch, vollständig zu sein. Vgl. etwa Cajetan, *Quaestio de ministro sacramento poenitentiae*, No. III, Opera S. Thomae, Editio Leonina, t. XII,

Bisher ist aber nur ein Teil des Problems besprochen worden. In einem zweiten Responsum behandelt Thomas das zweite Element der Schlüsselgewalt: die iurisdictio.

Jede geistliche Gewalt wird mit einer Weihe gegeben, aber die Ausübung dieser Gewalt bedarf einer »materia debita«, die das durch die Jurisdiktion untergebene Volk ist[37]). So kann es also durchaus sein, daß jemand zwar in der Weihe wurzelhaft die Schlüsselgewalt hat, aber noch keine Jurisdiktion im Rechtsbereich.[38]) Thomas hat also klar gesehen, daß seine Lehre von der wesentlichen Einheit der Weihe- und Rechtsgewalt noch nicht alles sagt; für ihn war es aus der kirchlichen Praxis selbstverständlich, daß der Priester für die Ausübung seines Amtes einer Sendung bedarf. Da diese Sendung, entsprechend der gemachten Voraussetzung, kein absolut neues Element hinzufügen darf, besteht sie lediglich in der Zuweisung einer »materia debita«, die zwar mit der potestas clavium in einem unlösbaren Zusammenhang steht, aber ihr doch äußerlich bleibt.

Wie das näher zu verstehen ist, belehrt uns ein Artikel, wo die Frage beantwortet werden soll, ob Schismatiker, Häretiker, Exkommunizierte usw. die Schlüsselgewalt haben[39]). Thomas antwortet darauf folgerichtig, daß sie ihnen bleibt »quantum ad essentiam«, sie wird aber an ihrem Gebrauch gehindert »ex defectu materiae«. Er argumentiert so: Zum Gebrauch der Schlüsselgewalt gehört die rechtmäßige Jurisdiktion (praelatio) und der Untergebene. So wie die kirchliche Obrigkeit die Gewalt hat, jemand Gläubige zuzuweisen, über die die Vollmacht ausgeübt werden kann, so ist sie auch in der Lage, diese zu entziehen z.B. bei Häretikern und Schismatikern[40]). Daher erklärt Thomas die Ungültigkeit ihrer Beichten aus dem Mangel an »materia debita«, also an Kirchenvolk, und nicht, wie es meist geschieht, durch das Nichtvorhandensein einer Eigenschaft im Sakramentenspender selbst.

Anders verhält es sich mit der Eucharistie, sie wird gültig gefeiert, selbst von unwürdigen Dienern, weil die Kirche über den Leib des Herrn keine Gewalt hat

---

S. 358. – Billuart, Cursus Theologiae, P. 3, De sacr. Poenitentiae, Diss. VI, aII, § 1. – Zu erwähnen ist noch D. Banez in seinem Kommentar zur Stelle. Auch wenn er auf unser Problem im einzelnen nicht eingeht – vielleicht hielt er es für selbstverständlich – stellt er die wesentliche Einheit beider Gewalten doch als seine These hin. Comentarios inéditos a la tercera parte de Santo Tomás, ed. B. de Heredia, t. II, Madrid 1953, S. 784. – Im gegenteiligen Sinne und merkwürdigerweise unter Berufung auf Thomas entscheidet sich S. Alonso, El ministro del sacramento de la penitencia, in: Ciencia Tomista 44 (1931) 145–173. –

Vor kurzem hat Fr. Charrière eine ähnliche Deutung des hl. Thomas vorgeschlagen, wie wir sie versucht haben. Leider ist seine Beweisführung nicht sehr sorgfältig und geht auf Einzelheiten der Texte kaum ein. *Le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction dans le sacrement de pénitence*, in: Div Thom (Fr) 23 (1945) 191–213.

[37]) Suppl. 17,2 ad 2.

[38]) Suppl. 17,2 ad 2. »Ad secundum dicendum quod omnis potestas spiritualis datur cum aliqua consecratione. Et ideo clavis cum ordine datur. Sed executio clavis indiget materia debita: quae est plebs subdita per iurisdictionem. Et ideo, antequam iurisdictionem habeat, habet claves, sed non habet actum clavium. Et quia clavis per actum definitur, ideo in definitione clavis ponitur aliquid ad iurisdictionem pertinens.« – Vgl. IV Sent d 18 q 1 a 1 qla 2 ad 2.

[39]) Suppl. 19,6.

[40]) Suppl. 19,6. »Respondeo dicendum quod in omnibus praedictis manet clavium potestas quantum ad essentiam, sed usus impeditur ex defectu materiae. Cum enim usus clavium in utente praelationem requirat, respectu eius in quem utitur . . . propria materia in quam exercetur usus clavium, est homo subditus. Et quia per ordinationem Ecclesiae subditur unus alteri, ideo etiam per Ecclesiae praelatos potest subtrahi alicui ille qui erat ei subiectus. Unde, cum Ecclesia haereticos et schismaticos, et alios huiusmodi, privet subtrahendo subditos, vel simpliciter vel quantum ad aliquid, quantum ad hoc quo privati sunt, non possunt usum clavium habere.«

und ihn darum auch niemand entziehen kann[41]). So wenigstens deutet der Aquinate die Schwierigkeit, wie das Meßopfer von einem Schismatiker gültig dargebracht werden kann, während seine Absolution völlig unwirksam bleibt, abgesehen vom Sonderfall der Todesgefahr, wo der Sterbende nach dem Willen der Kirche eine »materia debita« wäre.

Die enge Zuordnung von Weihe- und Schlüsselgewalt wird erneut sichtbar, wenn die Frage aufgeworfen wird, ob nur Priester »Schlüssel« haben[42]). Die Antwort ist eindeutig: Nur Priester können die dem Himmelreich entgegenstehenden Hindernisse durch die Nachlassung der Sünden beseitigen, man nennt darum ihre Vollmacht auch »clavis ordinis«[43]).

Allerdings gibt es daneben noch eine Gewalt, die sich nicht unmittelbar auf das Himmelreich erstreckt, sondern auf die streitende Kirche, von der jemand durch die Exkommunikation ausgeschlossen werden kann. Aus diesem Grunde ist sie auch keine geistliche Gewalt im eigentlichen Sinn, sondern nur eine Art Disposition auf sie hin. Sie kommt darum auch Nichtgeweihten zu, insbesondere Archidiakonen, die Urteile im Rechtsbereich aussprechen können[44]).

Leider hat sich Thomas nicht über den Sonderfall ausgesprochen, der eintritt, wenn ein Laie zum Papst gewählt wird und die Jurisdiktion nach Annahme der Wahl besitzt, bevor er geweiht ist; aber vermutlich hätte er das Problem so gelöst, daß er Rechtsgewalt überhaupt nur unter der Bedingung hat, daß er die Weihe empfängt.

Obwohl der Aquinate im allgemeinen kirchenrechtlich ziemlich wenig interessiert ist, spricht er sich in unserem Zusammenhang doch ausführlich über Einzelheiten der Rechtsgewalt aus. Ausgehend von dem ps. dionysischen Gedanken, daß alles hierarchisch gegliedert ist, folgert er auch eine solche Abstufung für die Kirche, in der ein Einzelner die Gesamtgewalt hat, an welcher viele andere teilhaben[45]). So erklärt es sich, daß einer, der Papst, eine allgemeine Jurisdiktion über alle hat, die übrigen jedoch, außer im Notfall, nur eine begrenzte, weil, so dürfen wir hinzufügen, ihnen nur eine bestimmte »materia debita« zugewiesen ist[46]).

Daher kann Thomas auch bedenkenlos von einer doppelten Gewalt des Geweihten sprechen, die eine, die potestas ordinis, ist unbegrenzt und richtet sich

---

[41]) Vgl. S th III 82,5 u. 7. – Suppl. 19,6 ad 1. »Ad primum ergo dicendum quod materia sacramenti Eucharistiae, in quam suam potestatem exercet sacerdos, non est homo, sed panis triticeus; . . . Unde, sicut si subtraheretur haeretico panis triticeus, conficere non posset; ita, si subtrahatur praelato praelatio, nec absolvere poterit. Potest tamen baptizare et conficere: quamvis ad sui damnationem.« [42]) Suppl. 19,3.

[43]) Suppl. 19,3. »Una (scl. clavis) se extendit ad ipsum caelum immediate, removendo impedimenta introitus in caelum per remissionem peccati. Et haec vocatur clavis ordinis. Et hanc soli sacerdotes habent.«

[44]) Suppl. 19,3. »Alia clavis est quae non directe se extendit ad ipsum caelum, sed mediante militante Ecclesia . . . dum per eam aliquis excluditur vel admittitur ad consortium Ecclesiae militantis per excommunicationem et absolutionem. Et haec vocatur clavis iurisdictionis in foro causarum. Et ideo non-sacerdotes etiam hanc habere possunt: sicut archidiaconi, et electi, et alii qui excommunicare possunt. Sed non proprie dicitur clavis caeli, sed quaedam dispositio ad ipsam.«

[45]) Suppl. 20,1. »Unde et ita esse debet in praelatione Ecclesiae militantis: ut apud aliquem esset praelatio indistincte in omnes; et sub hoc essent alii qui super diversos distinctam potestatem acciperent.«

[46]) Suppl. 20,1. »Et quia usus clavium requirit aliquam praelationis potestatem per quam ille in quem usus clavium communicatur, efficitur materia propria illius actus; ideo ille qui habet indistinctam potestatem super omnes, potest uti clavibus in omnes; illi autem qui sub eo distinctas potestates acceperunt, non in quoslibet uti possunt clavibus, sed in eos tantum qui eis in sortem venerunt; nisi in necessitatis articulo, ubi nemini sacramenta sunt deneganda.«

auf alle; die andere, die potestas iurisdictionis, obwohl aus der gleichen Wurzel, ist umgrenzt und richtet sich nur auf einen bestimmten Personenkreis[47]). Letztere kann darum zuweilen entzogen oder überhaupt gar nicht erst gegeben werden, ein »Restbestand« an Jurisdiktion bleibt jedoch stets vorhanden[48]).

Es soll hier kurz eingefügt werden, daß für Thomas, wie schon eingangs erwähnt, die Zweiteilung der Gewalten noch selbstverständlich war; das Lehramt, das später von den beiden losgelöst als besonderes Amt erscheint, ordnet er der Rechtsgewalt zu[49]). In seiner Wesensbestimmung des Priestertums findet sich nie ein Hinweis auf seine Lehrfunktion, woraus man schließen darf, daß es durch sie nicht entscheidend konstituiert wird[50]).

Bisher schien die Lehre des Aquinaten folgerichtig und klar zu sein; es ist nun aber angebracht, einen Text zu deuten, der auf den ersten Blick das Gegenteil lehrt. Er scheint in der Tat die im Supplementum und bei anderer Gelegenheit ausgesprochene These von der wurzelhaften Einheit der beiden Gewalten umzustoßen und eine entschiedene Trennung zu lehren. Im Traktat über den Glauben fragt Thomas, ob die Schismatiker nach ihrer Leugnung der obersten kirchlichen Autorität noch irgendwelche Gewalt haben. Wegen ihrer Bedeutung bringen wir die Antwort wiederum wörtlich[51]):

»Respondeo dicendum quod duplex est spiritualis potestas: una quidem sacramentalis; alia iurisdictionalis. Sacramentalis quidem potestas est quae per aliquam consecrationem confertur. Omnes autem consecrationes Ecclesiae sunt immobiles, manente re quae consecratur.

Potestas autem iurisdictionalis est quae ex simplici iniunctione hominis confertur. Et talis potestas non immobiliter adhaeret. Unde in schismaticis et haereticis non manet. Unde non possunt nec absolvere nec excommunicare . . . quod si fecerint, nihil est actum.«

Tatsächlich bereitet nach dem bereits Gesagten diese Lehre einige Schwierigkeiten; sie scheint wirklich die Einheit der beiden Gewalten aufzuheben, da Thomas ausdrücklich lehrt, daß es eine »duplex potestas« gebe: eine, die durch die Weihe verliehen wird, und eine andere, die von dieser getrennt gedacht erscheint, welche lediglich durch einen menschlichen Auftrag (ex simplici hominis iniunctione) zustandekommt. Und doch läßt sich dieser Gegensatz im Sinne des Supplements deuten, wenn man genau beachtet, in welchem Zusammenhang unser Ar-

---

[47]) Suppl. 20,1 ad 1. »Ergo dicendum quod ad absolutionem a peccato requiritur duplex potestas: scilicet potestas ordinis, et potestas iurisdictionis. Prima quidem potestas aequaliter est in omnibus sacerdotibus, non autem secunda . . . Potestas ordinis se extendit ad omnes absolvendos . . .; intelligens tamen quod usus illius potestatis esse deberet praesupposita potestate Petro collata secundum ipsius ordinationem.«

[48]) Vgl. Diekamp-Jüssen, *Katholische Dogmatik*, 11. u. 12. Aufl., Bd. 3, Münster 1954, S. 316. –

Wie selbstverständlich für Thomas dieser »Restbestand« an Jurisdiktion gewesen ist, beweist folgende Stelle: ». . . quamvis (excommunicatus) non amittat iurisdictionem, amittit tamen iurisdictionis usum.« Suppl. 22,3 ad 1.

Es ist darum unverständlich, wie die Herausgeber der Handausgabe der Summa theologica (Turin-Rom 1948, S. 717 Anm. 3) mit Bezug auf das »non amittat iurisdictionem« sagen können: »Id est potestatem ordinis, quae hic verbo isto indicatur.« Man hat also aus einer späteren Lehre in den Text des Aquinaten hineininterpretiert, was seinem Sinn nicht gerecht wird. – An der aus dem Suppl. zitierten Stelle wendet Thomas konsequent seine Lehre von der Einheit der beiden Gewalten an: lediglich der »usus« ist verlierbar oder von der Person des Trägers ablösbar, die iurisdictio jedoch bleibt, sie wäre demnach das, was wir »Restbestand« genannt haben.

[49]) Vgl. IV Sent d 19 q 2 a 2 qla 2 ad 4. Contra impugn. c. 2.

[50]) Y. Congar, *Der Laie*, S. 213–218. [51]) S th II–II 39,3.

tikel steht. Es ist die Rede von denen, die sich freiwillig außerhalb der kirchlichen Gemeinschaft gestellt haben, deren Verkörperung der Papst ist. Durch einen solchen Akt haben sie ein Verbrechen begangen, auf das als selbstverständliche Konsequenz der Entzug der »debita materia« der Jurisdiktion folgen muß, denn auch sonst lehrt Thomas getreu der kirchlichen Praxis und unter Berufung auf die bitteren Erfahrungen der Alten Kirche, daß zum gültigen »usus clavium« Kirchenvolk gehört, das beim Schisma natürlich der Rechtsgewalt der Schismatiker entzogen wird. Damit ist keineswegs gesagt – und nichts in unserem Artikel zwingt, das Gegenteil anzunehmen – daß die Grundlage der beiden Gewalten in der Summa anders zu sehen ist als im Supplementum oder der Summa contra Gentes. Im Hinblick auf das Schisma ist lediglich ein wenig deutlicher die Notwendigkeit der Jurisdiktion betont.

Im Supplement findet sich eine ähnliche Stelle, wo von einer »duplex potestas« gesprochen wird; eine, die allen Priestern auf Grund ihrer Weihe zukommt, und eine andere, die ihnen durch die Jurisdiktion zugesprochen wird. Aber auch hier ist nur der »usus potestatis« gemeint, nicht aber die Vollmacht selbst[52]).

Wir dürfen also abschließend sagen: Thomas lehrt durchgängig die wesentliche Einheit der beiden Gewalten, wobei der Akzent deutlich auf der Weihe liegt, die der Grund und Ursprung auch der Jurisdiktion ist. Allerdings versäumt er nicht, darauf hinzuweisen, daß der Gebrauch dieser Gewalt nicht in das Belieben des Einzelnen gestellt ist, er ist vielmehr von der Autorität der Kirche abhängig; sie kann ihn gewähren, wenn sie dem Geweihten eine »materia debita« überläßt und sie kann ihn entziehen, wenn der Träger sich seiner unwürdig erweist, wobei jedoch stets ein in seinen Folgerungen nicht näher definierter »Restbestand« übrig bleibt.

Nach Behandlung des Wesens der Schlüsselgewalt soll nun ein abschließender Blick auf ihre Wirkungen geworfen werden[53]). Aus unserer Darstellung ist deutlich geworden, daß die »Schlüssel« mit der Weihe in einer engen Verbindung stehen, nicht jedoch, welchen Effekt im einzelnen sie haben.

Hauptthese des Aquinaten ist, daß sich die Schlüsselgewalt in erster Linie auf das Bußsakrament bezieht; es setzt eine Heiligung des Spenders voraus, die Weihe. Seine Wirkung besteht in der Nachlassung der Schuld[54]), sein Ziel ist die Hinordnung auf die Eucharistie[55]). Empfangen kann es werden auf zwei Weisen: wirklich und dem Verlangen nach[56]). Aber auch hier ist der Priester nur Werkzeug, denn Gott allein läßt die Schuld nach, wobei der Mensch allerdings »instrumentum animatum« sein darf. Daraus folgt, daß die uns übertragene Schlüsselgewalt nur zur Sündenvergebung disponiert, sie aber nicht selbst bewirkt[57]). Auf die

---

[52]) Suppl. 20,1 ad 1. ». . . ad absolutionem a peccato requiritur duplex potestas: scilicet potestas ordinis, et potestas iurisdictionis. Prima quidem potestas aequaliter est in omnibus sacerdotibus, non autem secunda . . . Potestas autem ordinis, quantum est de se, se extendit ad omnes absolvendos: et ideo indeterminate Dominus dixit, Quorum remiseritis peccata; intelligens tamen quod usus illius potestatis esse deberet praesupposita potestate Petro collata secundum ipsius ordinationem.«

Vgl. auch Suppl. 20,2.

[53]) Vgl. für die hier angedeuteten Fragen B. Poschmann, *Handbuch der Dogmengeschichte*, Bd. IV, Fasz. 3, Freiburg 1951, S. 89ff.

[54]) Suppl. 18,1. »Quandoque vero de necessitate sacramenti requiritur consecratio vel sanctificatio ministri sine aliqua sanctificatione materiae: et tunc tota vis sacramentalis consistit in ministro, sicut est in paenitentia . . . Unde virtus clavium operatur ad culpae remissionem, vel in voto existens vel in actu se exercens.« [55]) Suppl. 8,1. [56]) Vgl. Anm. 54.

[57]) Suppl. 18,1. »Et sic patet quod potestas clavium ordinatur aliquo modo ad remissionem culpae, non sicut causans, sed sicut disponens ad eam.«

schwierigen Einzelfragen der thomasischen Bußlehre kann an diesem Ort nicht eingegangen werden, es sei dafür auf die scharfsinnigen Erörterungen Poschmanns verwiesen. An unserer Stelle lehrt Thomas jedenfalls, daß die Schlüsselgewalt nicht selbst die Verzeihung der Sünden bewirkt, daß vielmehr ihre Diener nur die »operatio Dei« anzeigen können[58]). Schuld und ewige Sündenstrafen werden in der Buße ganz nachgelassen, nur der »reatus poenae temporalis« bleibt teilweise, weil dieses Sakrament, anders als die Taufe, nur eine Heilung bedeutet und keine Wiederherstellung[59]).

Die Schlüsselgewalt gibt dem Priester auch die Vollmacht, zeitliche Strafen aufzuerlegen, nicht aber hat er Macht über die Sünden, es sei denn er verweigere jemand die Absolution[60]).

Es bleibt nur noch übrig, über die Exkommunikation zu sprechen. Ihr Wesen besteht darin, daß durch sie das Verhältnis von Mensch zu Mensch bestimmt wird; daher gehört sie auch nur zum öffentlichen Rechtsbereich, während das Bußsakrament das Verhältnis des Menschen zu Gott regelt, also etwas Innerliches ist[61]). So folgert denn auch Thomas, daß die Exkommunikation nur indirekt mit dem Schlüssel zu tun hat, weil dieser den Zugang zum »Reich« öffnet, ein kirchlicher Richterspruch aber nur ganz entfernt etwas über den Gnadenstand eines Menschen aussagen kann. Insofern jedoch die streitende Kirche der Weg zur triumphierenden ist, kann man im abgeleiteten Sinne die Jurisdiktion, durch die jemand aus der Gemeinschaft der Gläubigen ausgestoßen wird, auch »Schlüssel« nennen[62]).

Über den Inhalt der Exkommunikationsvollmacht haben wir bereits kurz gesprochen, entscheidend Neues ist dem nicht mehr hinzuzufügen. Es soll nur noch einmal betont werden, daß sie in erster Linie an die Weihegewalt gebunden gedacht wird, bei etwaigen Ausnahmen der kirchlichen Praxis handelt es sich lediglich um eine »potestas clavium« im uneigentlichen Sinn.

Wir glauben, alles gesagt zu haben, was Thomas über die Schlüsselgewalt gelehrt hat. Während er und manche Theologen der Meinung waren, daß die Wurzel für die Rechtsgewalt in der Weihe liegt, wobei die Jurisdiktion für die Sündenvergebung gleichsam nur »conditio sine qua non« ist, sehen andere, meist Kanonisten, das Verhältnis beider zueinander in einer wesensmäßigen Trennung. Daß der hl. Thomas so stark die Einheit betonen mußte, ergibt sich als Konsequenz seiner Voraussetzungen aus Christologie und Sakramentenlehre.

---

[58]) Suppl. 18,1 ad 1. »Sacerdotibus commissa est potestas remittendi peccata, non ut propria virtute remittant, quia hoc Dei est; sed ut operationem Dei remittentis ostendant tamquam ministri.«

[59]) Suppl. 18,2. [60]) Suppl. 18,3. [61]) Suppl. 22,1.

[62]) Suppl. 22,1 ad 1. »... excommunicatio non est actus clavis directe, sed magis respectu exterioris iudicii. Sed sententia excommunicationis, quamvis in exteriori iudicio promulgetur, quia tamen aliquo modo pertinet ad aditum Regni, secundum quod Ecclesia militans est via ad triumphantem; ideo etiam talis iurisdictio per quam homo excommunicare potest, clavis potest dici.«

Aus der wissenschaftlichen Theologie

Gegenwartsfragen pädagogischer Anthropologie

Von Theoderich Kampmann, München

Wie die Welt, hat sich der Mensch auf eine beunruhigende Weise verändert. Und wahrscheinlich hängt das eine mit dem andern zusammen. Joachim Bodamer setzt die Kernspaltung in Parallele zur Ichspaltung und findet, »daß der Mensch kein geschlossenes, in sich zentriertes Ganzes mehr ist, sondern mehr und mehr zum Abdruck seiner Umwelt wird« (*Der Mensch ohne Ich*, Freiburg/Br. 1958, 77). Der Mensch lebt nicht, sondern wird gelebt, lautet eine These Hans Freyers. »Das einzige, was von ihm verlangt wird, ist, daß er sich anpasse, möglichst bis in sein Inneres hinein. Es ist also sehr sinnvoll, daß Anpassung zur bevorzugten Kategorie der modernen Soziologie geworden ist« (*Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*, Stuttgart 1955, 227ff.). Wie man weiß, hält Max Picard die innere Zusammenhanglosigkeit für das Hauptmerkmal des Gegenwartsmenschen. Seine Meinung geht dahin, »das Potential der Diskontinuität sei so groß, daß der Mensch andauernd von seinem Zentrum, von Gott, weggerissen wird« (*Die Atomisierung der Person*, Hamburg 1958, 38).

Die pädagogische Anthropologie, seit geraumer Zeit eine Grundwissenschaft der Erziehungslehre, erhält angesichts solcher Menschenverwandlung ihre besondere Aktualität. Auf die Frage »Was ist der Mensch?« wird der christliche Erzieher dieselbe Antwort geben, die vormals Theodor Haecker gab (Leipzig 1933). Doch steht inzwischen nicht das Wesen des Menschen zur Diskussion, sondern die Veränderung seiner geistigen Gestalt und seines seelischen Habitus. Zur Diskussion steht die Frage, wie der Mensch sein Wesen behauptet gegenüber den »sekundären Systemen«, gegenüber der industriellen Massengesellschaft, gegenüber dem anspruchsvollen Zivilisationsapparat und nicht zuletzt gegenüber der andrängenden kosmischen Dimension. Angesichts solcher Frage schrumpfen viele Sorgen, die ehedem die Pädagogik plagten, bis zur Bedeutungslosigkeit zusammen.

Während der Endphase des letzten Krieges schrieb Simone Weil, schon vom Tode gezeichnet, jenes Werk, das den Untertitel trägt »Einführung in die Pflichten dem menschlichen Wesen gegenüber«. In seinem ersten Teil werden diejenigen Bedürfnisse ermittelt, »die für das Leben der Seele dem entsprechen, was die Bedürfnisse nach Nahrung, Schlaf und Wärme für das Leben des Körpers sind«, die Bedürfnisse also nach Ordnung und Freiheit, nach Gehorsam und Verantwortung, nach Sicherheit und Wahrheit. Der zweite Teil untersucht Ursachen und Folgen der menschlichen Entwurzelung, zumal der des Bauernstandes und der Arbeiterschaft im zeitgenössischen Frankreich. Der dritte Teil gibt dem Werk seinen Namen: *L'Enracinement* (Paris 1949). *Die Einwurzelung* (München 1956; Kösel) meint die methodisch geordnete Erweckung einer neuen Gesinnung. Für unsere Autorin besteht das Wesen der Erziehung darin, »daß sie seelische Antriebe zum Handeln hervorruft« (279). Das Leitbild ihres erziehlichen Bemühens ist Frankreichs Kultur und Geschichte (319ff.), ergänzt und vertieft durch den Genius Griechenlands und den Geist des Evangeliums (344ff.). Die seelisch-sittliche Erneuerung ihres Volkes erwartet Simone Weil von der gläubigen Kontaktnahme aller seiner Glieder mit der christlich-abendländischen Tradition. Denn »der Glaube ist realistischer als Realpolitik« (312). Zwischenhinein werden bedenkenswerte Ratschläge gegeben für die Versöhnung sowohl von Religion und Wissenschaft wie von Naturwissenschaft und Humanität.

Weiter gespannt als bei Simone Weil, ist der Rahmen der anthropologischen Betrachtung bei Alexis Carrel. Man erinnert sich, daß dem genialen Physiologen durch ein in Lourdes erlebtes Wunder eine neue Welt aufging (*Le voyage de Lourdes*, Paris 1949). Sein letztes Werk trägt den Titel: *Man the unknown*; *Der Mensch das unbekannte Wesen* (Stuttgart 1955; Deutsche Verlagsanstalt). Es bietet neben einer tiefdringenden Kritik der modernen Zivilisation und ihrer Träger (156ff., 272ff.) das Konzept einer neuen Menschenlehre, die von der Biologie bis zur Metaphysik reicht. Für Carrel ist eine Universalanthropologie, welche die Erkenntnisse exakter Einzelforschung sammelt und zu einem Gesamtbild fügt (286ff.), die unerläßliche Voraussetzung für die Wiedergewinnung der Persönlichkeit und für die Wiederherstellung der rechten Gesellschaft (317ff.). Dabei ist unser Autor der Meinung, die Wissenschaft vom Menschen als »die

schwierigste von allen Wissenschaften« stehe erst in den Anfängen; verglichen mit einer jahrtausendealten Umweltsforschung, sei die Inweltsforschung jüngsten Datums (25ff.).

Einer ähnlichen Auffassung ist auch Johann Michael Hollenbach, dessen umfängliche Arbeiten den bedeutendsten Beitrag zu einer pädagogischen Anthropologie innerhalb des deutschen Sprachraums liefern. *Der Mensch der Zukunft* (Frankfurt/M. 1959; Knecht DM 17,80) vermittelt eine »anthropologische Besinnung in der Weltwende«.

Im Gegensatz zu Heidegger, der die Seinsvergessenheit für das Unglück der Gegenwart hält, erblickt Hollenbach in der Personvergessenheit das Grundübel. Aufgezeigt wird im vorliegenden Werk einerseits, wie es zu solcher Personvergessenheit kam, und andererseits, wie diese zu überwinden ist. »An die Stelle einer ursprünglich personalen Logik, deren Prinzipien evidente Erwartungen und deren Ausdrucksweisen anschauliche Symbole waren, trat – ausdrücklich und systematisch mit Aristoteles – die formale Logik, deren Prinzipien evidente Einsichten und deren Ausdrucksweisen abstrakte Begriffe wurden. Damit war das rationale Denken geboren, das schließlich im Rationalismus der Mathematisierung alles Wirklichen die exakte Naturwissenschaft und die Technisierung der Lebenswelt ermöglichte« (72). Während also »die theoretische Entdeckung der Person im abendländischen Denken durch die rational-technische Entdeckung der Welt hinausgeschoben« wurde, ist die entscheidende Peripetie, die wir gegenwärtig erleben, dadurch gekennzeichnet, daß »auf dem langen und verhängnisschwangeren Umwege über die rational-technische Verwandlung der Welt zum Zubehör das andere Ufer in rational-theoretische Sicht« kommt (148). Die von der Technik erwirkte kopernikanische Wende hat m. a. W. das eine Gute, daß der Mensch »die gesamte Welt als Zubehör zu seiner Person betrachtet« und zugleich unbefangen in Dienst nimmt (117). Obschon Hollenbach »die Rache der technisierten Natur« keineswegs übersieht (18ff.), erwartet er sich von der in Gang gekommenen Weltverwandlung den entscheidenden Aufbruch personaler Transzendenz. »Der Mensch der Zukunft wird nicht total angepaßter Massenmensch, sondern anpassungsfähiger Partner sein« (113).

In einem zweiten Werk demonstriert der gleiche Autor die »seinsgemäße Erziehung in technisierter Welt«. *Der Mensch als Entwurf* (Frankfurt/M. 1957; DM 17,80) ist u. E. die bedeutsamste jugendpsychologische Publikation innerhalb des letzten Jahrzehnts. Wie das vorgenannte Werk in ständigem Rekurs auf Heidegger, so argumentiert dieses in dauernder Auseinandersetzung mit Freud. Dieser hat insofern zeitsymptomatische Bedeutung, als er die Religion zur Zwangsneurose degradierte und sie durch die Wissenschaft zu ersetzen trachtete. Das Unglück unserer Kinder und Jugendlichen liegt nämlich weniger in der seelischen Überforderung, welche die Welttechnisierung erwirkte, als vielmehr in der »enttäuschenden Wertwelt der Erwachsenen, die blinder Wissenschaftsgläubigkeit, materialistischer Erfolgsethik und der Relativierung der Wahrheit verfallen sind« (35). Der Mensch als Entwurf? Der Mensch ist ein werdehaftes Geistwesen und entfaltet sein personales Sein vermittels seines Leibes und seiner Umwelt. Entworfen ist er nicht auf die Welt, sondern auf die Weltbewältigung. Entworfen ist er letztlich auf eine absolute Person, auf den lebendigen Gott. Drei Grundleidenschaften nämlich durchherrschen die Entwicklung des Kindes. Wahrsein will dieses vor einer zuschauenden Person, Freisein für eine anerkennende Person und Glücklichsein durch Einklang mit einer liebenden Person (104f.). Die erziehliche Rolle der Erwachsenen, von Hollenbach ausführlich beschrieben, ist eine zwischeninstanzlich-interpersonale, eine Beziehung »helfender Mitverantwortung« (285). Von der Größe der vorliegenden Arbeit vermag unser kurzer Überblick kaum eine Vorstellung zu vermitteln. Auf einige besonders wertvolle Passagen sei aber ausdrücklich verwiesen.

Hollenbach deutet das Spiel als Ausdruck metaphysischen Fragens und zugleich als »Weg zu personaler Begegnung mit den Erziehern als den Zwischeninstanzen in Richtung auf den absoluten Spielpartner« (64 und durchgehend). Vorzüglich erläutert wird der innere Zusammenhang zwischen Gemütsgrundlagen und Gewissensbildung (107ff.). Die Differenzierung des Gewissensbereiches vollzieht sich so, daß das frühkindliche Gewöhnungsgewissen sich wandelt zum ambivalenten Belehrungsgewissen, und später das vorkritische zum selbstkritischen Verantwortungsgewissen (182ff.). Überzeugend interpretiert wird der kindliche Märchenbezug als Ausdruck metaphysischer Sehnsucht und religiöser Erwartung (213ff.). Schließlich wird die geschlechtsverschiedene Gottebenbildlichkeit als Knecht- und Magdstruktur glücklich formuliert (250ff.). Das ceterum censeo von Hollenbachs anthropologisch orientierter Erziehungslehre ist der Appell an die Erwachsenen, die entscheidende Rolle ihrer zwischeninstanzlich-personalen Zuwendungsliebe zu erkennen und zu übernehmen. Die häufig geäußerte Meinung unseres Autors, der personale Bezug und die familiäreGeborgenheit vermöchten den verloren gegangenen Naturbezug zu ersetzen, ja zu überbieten, halte ich freilich für problematisch (211f. u. a.). Der Mensch ist und bleibt – nach dem Ausweis der Genesis – wie Gott und dem Menschen, so auch der Kreatur seinshaft zugeordnet. Die durch die Technik geschehene Denaturierung hat Ursachen und Folgen, die man tragen muß, nicht aber verharmlosen oder glorifizieren darf.

Auf Hollenbachs drittes Werk, die *Christliche Tiefenerziehung* (Frankfurt/M. 1960; Knecht DM 12,80), sei wenigstens hingewiesen. Aus den vorgenannten Arbeiten zieht diese pädagogische Konsequenzen. Sie stellt insofern eine Erweiterung und Bereicherung dar, als sie den übernatürlichen Bezirk, die Welt des Glaubens und der Sakramente, ausdrücklich einbezieht. Als Herzstück des Buches empfinde ich das achte Kapitel, »das ernste Spiel vor dem Herrn« (199ff.).

Hollenbachs repektables Werk hat auch insofern Bedeutung, als es die redliche Auseinandersetzung der gläubigen Anthropologie sowohl mit den Denkansätzen wie mit den Forschungsergebnissen der Tiefenpsychologie spiegelt. Diese Auseinandersetzung, mag sie nun bejahend oder verneinend, korrigierend oder assimilierend verlaufen, beansprucht einen nicht geringen Bestandteil pädagogischer Gegenwartsanthropologie. Erinnert sei an die kritisch zustimmende Würdigung Adlers durch R. Allers, Jungs durch J. Goldbrunner und (aus jüngster Zeit) Freuds durch A. Görres.

Wie Hans Trüb, der sich aus Jungs archetypischer Zauberwelt in die frische Luft von Martin Bubers dialogischem Personalismus durchkämpfte, ist Felix Schottlaender eine ebenso anziehende wie gleichnishafte Gestalt. Sein posthum erschienenes Werk – *Das Ich und seine Welt* (Stuttgart 1959; Klett DM 17,80) – erhellt jenen bewegenden Weg lauteren Lebens, redlichen Forschens und selbstlosen Helfens, der »von der Psychoanalyse zum Verstehen der Person« führte. Von den Beiträgen, die der vorliegende Band sammelt, sind besonders ergiebig »Das Ich und seine Welt« (117ff.) sowie »Aspekte der Neurose« (209ff.).

»Die Neurose als Nicht-sittlich-sein-Wollen« überschreibt Konrad Wolff ein Kapitel seines Buches *Psychologie und Sittlichkeit* (Stuttgart 1958; Klett DM 15,50), dessen Bedeutung weniger darin liegt, daß es die beiden »im Grunde unvergleichbaren Größen in Beziehung setzt« (143), als vielmehr darin, daß es ihre je besondere Funktion innerhalb der psychotherapeutischen Theorie und Praxis überzeugend demonstriert. Dies geschieht anhand eines zwar schmalen, aber eindrucksvoll interpretierten Materials. Und geschieht, bei ständigem Rekurs auf Freud und Jung, in dem durch die Tiefenpsychologie erarbeiteten Vokabular. In Fortsetzung der personalistischen Anthropologie Frankls, Gebsattels und Maeders wird die Sittlichkeit als sowohl lebensimmanente wie auch weltjenseitige Potenz sozusagen experimentell erwiesen.

Eine Auseinandersetzung mit C. G. Jung von der Position der evangelischen Theologie liefert Rudolf Affemann, *Psychologie und Bibel* (Stuttgart 1957; Klett DM 13,50). Die Verdienste des großen Psychologen werden nicht bestritten. Jung entdeckte – über Freud hinaus – die religiöse Uranlage (72); er durchlichtete die mannigfaltigen Konkretionen des Bösen (65f.); er rief einen pseudochristlichen Illusionismus zur Ordnung, indem er einerseits die volle Schöpfungswirklichkeit in den Blick nahm und andererseits die individuelle Selbstverwirklichung postulierte (80ff.). Desungeachtet sind biblisches Christentum und Jungsche Gnosis durch einen Limes geschieden. Für Jung ist Jesus Symbol der Seele und Christus Archetypus des Selbst (32ff.). Die heilsentscheidende Frage nach Jesu Geschichtlichkeit bleibt ebenso im Dunkel wie die andere nach seiner Messianität und Gottheit (40ff.). Gut und Böse, in der biblischen Offenbarung absolute Gegensätze, sind in der Welt Jungs komplementäre Lebensträger (54f.). Die Erlösung wird – eine alchemistische Spielerei – durch das kollektive Unbewußte erwirkt (73f.) und die Trinität – teils psychologistisch und teils blasphemisch – zur Quaternität erweitert (102ff.). »Die grundlegende Vorentscheidung Jungs besteht darin, daß er den Offenbarungen der Seele mehr Glauben schenkt als dem in der Heiligen Schrift überlieferten Zeugnis von der Offenbarung Gottes in Christo« (112).

Trotz reformationstheologischer Übertreibungen (116ff.) pflichtet der katholische Anthropologe den wesentlichen Thesen des Buches bei. Affemanns Arbeit ist jedenfalls erfreulicher als die von der Position der Ostkirche geschriebene Auseinandersetzung mit Jung, die s. Zt. Gerhard Zacharias vorlegte (*Psyche und Mysterium*, Zürich 1954), weil diese Jungs gnostischen Obskurantismus durch mysterientheologische Spekulationen eher verdichtet als klärt. Wobei neuerlich hervorzuheben ist, daß man Jungs psychologische und psychotherapeutische Verdienste weder zu leugnen noch zu schmälern braucht.

Wiederum in die theologische Dimension greift das Werk eines Mannes, der zugleich gläubiger Christ evangelischen Bekenntnisses ist wie profunder Biologe und Naturphilosoph goethescher Provenienz. Das in den *Grundkategorien des Lebendigen* (Meisenheim 1954) angeschlagene Thema führt Armin Müller fort in seinem neuen Buch *Bios und Christentum* (Stuttgart 1958; Klett). Wilhelm Troll ähnlich, beflügelt unsern Autor das Bestreben, »die Naturwissenschaft zur ursprünglichen Bindung an die Religion zurückzuführen« (130) und also das »Spannungsfeld zwischen biblisch-kirchlichem und naturwissenschaftlichem Weltbild« auszugleichen (29ff.). In Abweisung sowohl von Barths extremem Transzendentalismus (74ff.) wie auch von Bultmanns freischwebendem Glaubensparadoxismus (242ff.) bekennt sich Müller mit Köberle zu jener Analogia-entis-Lehre (179ff.), die er vorgebildet findet in Goethes Panentheismus (129ff.) und zeitgerecht repristiniert in Sprangers Lebensformen (133ff.). »Die Gottheit schläft im Stein,

atmet in der Pflanze, träumt im Tier und erwacht im Menschen« (95). Den fernöstlichen Weisheitsspruch anhand exakter Daten aus dem reichen Arsenal biologischer Gegenwartsforschung zu verifizieren, ist das konsequent verfolgte Ziel des Buches. Seine Größe indes liegt weniger in solcher Zielsetzung, als vielmehr in der überzeugenden Deutung des Einzelphänomens, in dem Erweis z. B. der naturreligiösen Valenz der Kristalle (102ff.) oder der sekundären Geschlechtsmerkmale (148ff.). »Daß spezifisch christliche Gesetze schon im Biologischen vorgebildet sind« (250), bedeutet für unseren Autor jedoch nicht eine Promiskuierung der revelatio universalis und specialis. Das »Ganz Andere« der biblischen Offenbarung bleibt vielmehr, zumindest der Absicht nach, unbestritten und unantastbar.

Die erfreulicherweise in Gang gekommene Diskussion zwischen Theologen und Naturwissenschaftlern findet ihre sozusagen zeitgemäße Sonderform in dem Dauergespräch zwischen Seelsorgern und Ärzten. Der von Wilhelm Bitter inaugurierte und geleitete Arbeitskreis (»Arzt und Seelsorger«) hat dieserhalb hohen Symptomwert. Die voluminösen Tagungsberichte – *Meditation in Religion und Psychotherapie* (Stuttgart 1958; Klett DM 17,80) sowie *Magie und Wunder in der Heilkunde* (Stuttgart 1959; Klett DM 12,80) – machen nicht nur mit jenen Grundfragen bekannt, welche die beiden Interessentengruppen beschäftigen, sondern sind auch Musterbeispiele von zugleich fachlicher Genauigkeit und partnerschaftlicher Diskretion. Was aber die Sonderanliegen der pädagogischen Anthropologie angeht, so ist der Tenor des Gesamtbemühens auf *Heilen statt Strafen* eingestellt, wie ein früherer Tagungsbericht gut verdeutlicht (Göttingen 1957).

Fragt man nach einem gemeinsamen Nenner, auf den die zeitgenössischen Publikationen zur pädagogischen Anthropologie gebracht werden können, so wird man den personalen Gesichtspunkt nennen. Dieser spielt – zumindest hintergründig – seine Rolle in den vorgenannten Arbeiten und ist auch in allen nachzunennenden irgendwie beteiligt. Das ist nicht verwunderlich. Wie nämlich die Rettung der Person das – geheim oder offen – erstrebte Ziel der zeitgenössischen Erziehung ist, so ist die Erforschung der Person das wissenschaftliche Hauptanliegen der diese fundierenden Anthropologie. Die Erforschung – wohlgemerkt – nicht des Individuums, des Charakters, des Typus, der Leibseelestruktur, der Lebensform, der Inweltsschichtung, des Umweltsgefüges etc., sondern – nochmals – der Person.

Das innerhalb des Herder-Verlags errichtete Willmann-Institut hat seine Arbeit eingeleitet mit einer Programmschrift, welche »Aspekte der personalen Pädagogik« (Freiburg 1959) aus Willmanns Werk und Welt eruiert und auf die Gegenwartssituation der christlichen Pädagogik griffsicher appliziert. Als erstes legte das Institut die Neuausgabe zweier grundlegender Werke des Altmeisters selber vor. Otto Willmanns *Didaktik als Bildungslehre* (Freiburg 1957, DM 32,–) wurde durch Franz Xaver Eggersdorfer dem erziehungsgeschichtlichen Großrahmen eingefügt. Willmanns *Philosophische Propädeutik* erschien als *Abriß der Philosophie* (Freiburg 1959, DM 28,–). Zumal der zweite und dritte Teil des Werkes haben programmatische Bedeutung, weil sie die Vereinbarkeit der empirischen Psychologie und der metaphysischen Anthropologie erweisen, nicht obenhin und pauschal, sondern konkret und genau.

Der personal-anthropologischen Gegenwartsbesinnung die Verbindung mit der Vergangenheit zu sichern, ist noch ein zweites Unternehmen des gleichen Instituts bemüht. Friedrich Wilhelm Foerster, der wie kein anderer durch zwei Menschenalter das pädagogische Denken und Handeln innerhalb des deutschen Sprachraums beeinflußte, ist insofern eine Mittlergestalt, als er das anthropozentrische Erziehungsgut der paedagogia perennis in sowohl präziser wie gemeinverständlicher Sprache der bedrohten Gegenwart weiterreicht. Es ist von größtem Interesse, im einzelnen zu verfolgen, wie anthropologische Grundfragen, die zur Jahrhundertwende auftauchen, inzwischen so dringlich geworden sind, daß ihre Beantwortung keinen Aufschub mehr duldet. *Die Hauptaufgaben der Erziehung* (Freiburg 1959, DM 11,50) erscheinen als ebenso aktuell wie die *Politische Erziehung* (Freiburg 1959, DM 12,50). Vor allem der letzterschienene Band – *Moderne Jugend und christliche Religion* (Freiburg 1960, DM 22,80) – sagt Maßgebliches über das Verhältnis von Anthropologie und Theologie, von Natur und Übernatur, von religionsloser Ethik und glaubensgegründeter Moral. Und sagt alles so lebendig, daß es auch dem überanstrengten Erziehungspraktiker mühelos eingeht.

Das Kind von seinem ersten Lebenstage an als Person zu verstehen und zu respektieren, es in den existentiellen Personbezug zu holen und auf personale Partnerschaft hin zu erziehen, war die Grundintention Maria Montessoris. Was uns heute selbstverständlich dünkt, ist in Wirklichkeit die überraschende Entdeckung einer genialen Frau, die gleich groß war als Ärztin, Forscherin und Erzieherin. Hinter der kompliziert erscheinenden Apparatur ihrer Kindergartenpädagogik den anthropologischen und soziologischen Urbestand zu sichten, ist deswegen nötig, weil nur so jenes Umweltsgefüge und Bildungsmaterial, die zumeist den Blick des pädagogischen Anfängers fesseln, an den rechten Ort gelangen. Alle Entdeckungen Maria Montessoris nämlich – zumal die der »vorbereiteten Umgebung« und der »sensitiven Perioden« – folgen aus der grundlegenden, daß das Kind »geistgerichtetes Leben individueller Prägung« ist.

E. M. Standing, dreißig Jahre Mitarbeiter der Dottoressa, schildert ihr Leben und Werk: *Maria Montessori* (Stuttgart o. J.; Klett DM 17,80). Helene Helming vermittelt, auf Grund eigener langjähriger Erfahrungen, ein anschauliches Bild von der *Montessori-Pädagogik* (Freiburg/Br. 1958; Herder DM 15,80), von ihrer Gestalt und ihrem Vollzug wie von ihren Grundlagen und Richtkräften.

Maria Montessori ist auch in dem Sinne vorbildlich, daß in ihrer personalen Anthropologie und Pädagogik weder der Umweltsbezug ausgeklammert noch die Inweltsschichtung verharmlost werden. Tatsächlich ist es eine akute Gefahr des zeitgenössischen Personalismus, daß jene leibseelischen Spezifizierungen vernachlässigt werden, die für die konkrete Erziehung belangvoll sind, die Altersphasen etwa und die Geschlechterdifferenz. Diese aber erschließen sich nur geduldiger und nüchterner Empirie. Die pädagogische Anthropologie ist darum auf idiographische Erfassung des jugendkundlichen Einzelphänomens ebenso angewiesen wie auf nomothetische Umschreibung des menschlichen Wesens.

Die sorgsame Untersuchung von Theophil Thun, *Die Religion des Kindes* (Stuttgart 1959; Klett), basiert auf Klassengesprächen, die mit katholischen und evangelischen Grundschulkindern geführt wurden. Wie Alfred Burgardsmeiers Arbeit die religiöse Wertwelt des Oberstufenkindes erhellte, so verdeutlicht diese – auf der Grundlage methodisch geordneter Erfahrung – die Vorstellung des Grundschulkindes von Gott, von Christus und der Kirche, von Himmel und Hölle, von Sünde und Vergebung. Größe und Grenze von Erkennen und Werten innerhalb der Kindheit treten ebenso ins Licht wie Inhalt und Gestalt des religiösen und religiös-sittlichen Weltbildes.

Alois Gruber faßt in seiner fülligen Arbeit *Jugend im Ringen und Reifen* (Wien 1956; Herder DM 13,80) die neueren Ergebnisse der psychologischen Forschung geschickt zusammen und vermittelt ein eindrucksvolles Bild von der körperlichen, seelischen und sozialen Entwicklung heutiger Jugendlicher. Besondere Aufmerksamkeit schenkt er dem geschlechtlichen Erwachen und der religiösen Reifung.

Leopold Prohaska bietet als Grundlage einer modernen Sexualpädagogik die Psychologie und Anthropologie der Geschlechter: *Geschlechtsgeheimnis und Erziehung* (Freiburg/Br. 1958; Herder DM 18,50). Der erste Teil behandelt die Sexualität innerhalb der menschlichen, der zweite innerhalb der christlichen Existenz. Während die Untersuchung über die Biologie und Psychologie der Geschlechter fragmentarisch bleibt, ist die Darstellung ihrer Metaphysik komplett. Im Anschluß einerseits an Thoma Angelica Walters Seinsrhythmik und andererseits an Ferdinand Ebners Pneumatologische Fragmente wird der schwierige Gegenstand meisterhaft geklärt. Der sexualpädagogische Teil zieht Konsequenzen, die zwar nicht aus der vorgehenden Existenzanalyse unmittelbar einleuchten, in sich aber ebenso vernünftig wie praktisch verwertbar sind. Prohaskas Buch ist eine erfreuliche Bereicherung unserer – nicht eben schmalen – sexualanthropologischen Literatur.

Mit sittlichem Ernst und statistischer Genauigkeit diskutiert Heinz Loduchowski unter dem Titel *Teenager und Koedukation* (Freiburg/Br. 1960; Herder) ein Phänomen, das die Jugend der freien Welt tödlich bedroht: den Teenager-Kult und den Teenager-Sex. »Das modische Welt-Teenager-Wesen kann bei allen nationalen und regionalen Varianten als typisches Erscheinungsbild eines überwiegend amerikanischen Einflußstromes angesehen werden« (111). Loduchowskis alarmierende Darstellung betrifft alle Verantwortlichen, Eltern, Geistliche und Lehrer nicht weniger als Anthropologen, Soziologen und Politiker.

Das Werk von Alfons Thome über die *Berufsschulkatechese* (Düsseldorf 1960; Patmos) gehört insofern in unseren Zusammenhang, als es aus anthropologischen Prämissen pädagogische Folgerungen zieht. Das Erwachen und Reifen der »personalen Kräfte« innerhalb der Pubertät und Adoleszenz (19 ff.) liefern der Berufsschulkatechese und -pastoral jene phasengemäßen Aufgaben personaler Glaubens- und Gewissensbildung (91 ff.), deren sachliche und methodische Lösung unser Autor aufgrund sowohl der vorliegenden Literatur wie auch der eigenen Erfahrung besonnen und ausführlich demonstriert. Altersspezifische Gebetserziehung und christozentrische Glaubensunterweisung (127 ff.) sind Kern und Stern religiöser Berufsschulbildung.

»Vergötzung physischer Kraft und Gesundheit führt notwendig zur Verachtung des Alters, damit aber auch zur Verachtung der Weisheit. Im europäischen Kulturkreis hat es das bis jetzt noch nie gegeben«. Die Notiz findet sich in Theodor Haeckers Tag- und Nachtbüchern (München[3] 1959, 18). Joachim Bodamer widmet dem Alter ein eigenes Kapitel (Der Mensch ohne Ich, 90 ff.) und betont, der Betonpalast unserer Zivilisation sei auf Konsum und Leistung gebaut, das Alter verliere darin seine wichtigste Aufgabe, »die erlebnisgesättigte, maßstabsetzende Weitergabe von Tradition«. Symptomatischerweise gibt es inzwischen innerhalb der Anthropologie eine Gerontologie. Heinz Woltereck, *Das Alter ist das zweite Leben* (Stuttgart 1956; Deutsche Verlagsanstalt), liefert einen umfassenden Bericht über diese »neue Wissenschaft vom Menschen«.

Zielbild deutscher Gegenwartserziehung ist oder sollte sein der europäische Mensch. Der Nestor der katholischen Pädagogik und Vorkämpfer der Vergleichenden Erziehungswissenschaft in deutschen Landen, Friedrich Schneider, widmet diesem Thema ein wertvolles Kapitel innerhalb seiner maßsetzenden Arbeit über die *Europäische Erziehung* (Freiburg/Br. 1959; Herder). Was europäischer Geist ist und europäische Gesinnung, wird genau und lebendig gesagt (87ff.). Und aus der Europa-Idee werden die wichtigsten Folgerungen gezogen für die theoretische und praktische Pädagogik (121ff.).

Demonstriert Friedrich Schneider die Breitendimension des europäischen Menschen, so durchlichtet Karl Pfleger seine Tiefendimension. Als *Kundschafter der Existenztiefe* (Frankfurt/M. 1959; Knecht) werden neben Claudel und Bernanos Simone Weil und Reinhold Schneider vorgeführt, Peter Wust und Max Picard. Kundschafter der Existenztiefe sind diese deswegen, weil sie mit ihrer Person und ihrem Leben eingefordert wurden von jener letzten Wirklichkeit, die alles Menschenwesen trägt und durchherrscht, vom lebendigen Gott. Auf diesen Herausgerufenen vor allem steht unsere Hoffnung für den irdischen Fortbestand des Menschenkosmos.

Das Problem der realen Verschiedenheit von Wesenheit und Dasein in den geschaffenen Dingen

Von Jakob Fellermeier, Freising

Einer der Hauptdiskussionspunkte zwischen den beiden bedeutendsten Richtungen der scholastischen Philosophie, der thomistischen und der suàrezianischen, ist die Frage nach dem Verhältnis von Wesenheit und Dasein in den geschaffenen Dingen. Die thomistische Richtung faßt dieses Verhältnis als reale Verschiedenheit und mißt zugleich dieser Frage grundlegende Bedeutung für die gesamte Metaphysik und spekulative Theologie bei[1]), während die suàrezianische Schule eine distinctio realis inter essentiam et esse in Abrede stellt und überhaupt dem ganzen Problem kein entscheidendes Gewicht zuerkennt[2]).

Es soll nun hier ein Versuch unternommen werden, unter Würdigung der beiden entgegengesetzten Standpunkte das Anliegen, das dieser Frage letztlich zugrunde liegt, herauszustellen und von daher einen Weg zur Entscheidung aufzuzeigen.

Daß Thomas von Aquin selber die reale Unterscheidung von Wesenheit und Dasein vertreten hat, wird auch von seinen Gegnern in dieser Frage kaum ernstlich bestritten. Für Thomas begründet diese Unterscheidung den tiefsten Unterschied zwischen Gott und den geschöpflichen Dingen. »In Gott allein ist sein Dasein auch seine Wesenheit oder Natur. In allen anderen ist das Dasein etwas außerhalb der Wesenheit, der das Dasein erworben wird«[3]). Unter Dasein (esse) versteht dabei Thomas »das Wirklichsein des Seins (actus entis), insofern es Sein ist, d. h. wodurch etwas als ein in der Wirklichkeit bestehendes Sein (ens actu in rerum natura) bezeichnet wird«[4]). M. a .W. das Dasein (esse) ist bei Thomas identisch mit dem actus existendi, dem Existenzakt, durch den ein Ding seine Wirklichkeit besitzt[5]). Die Wesenheit ist dem gegenüber das, was ein Ding ist; und zwar ist hier nicht das abstrakte, allgemeine Wesen eines Dinges (substantia secunda), sondern die konkrete Wesensnatur (substantia prima) gemeint.

Dasein und Wesenheit verhalten sich nach Thomas zueinander wie Akt und Potenz; das Dasein ist dasjenige, was die Wesenheit aktuiert, ihr das Wirklichsein verleiht[6]). Als ihr Akt ist das Dasein in die Wesenheit aufgenommen und wird von ihr eingeschränkt; darum besitzt das geschöpfliche Sein das Dasein nicht in seiner ganzen Fülle. »Alles Sein außer dem ersten Sein hat das Dasein in einem anderen aufgenommen, durch das das Dasein eingeschränkt wird (contrahitur); so ist in allen Geschöpfen die Natur des Dinges, die am Dasein teilhat, etwas anderes und etwas anderes ist das mitgeteilte Dasein selber. Und da jedes Ding an der ersten Wirklich-

---

[1]) Vgl. G. M. Manser, *Das Wesen des Thomismus*, Freiburg/Schweiz 1949, 507/8.

[2]) Vgl. Chr. Pesch, *Ist die Annahme eines sachlichen Unterschieds zwischen Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen das notwendige Fundament der ganzen Philosophie und der spekulativen Theologie?* In: Scholastik 1, 1926, 24.

[3]) In II. Sent. 3,11; Vgl. De ente et essentia c. 5; In I. Sent. 8,5,1; S. c. Gent. II, 22; 25; 52; I, 22; 42; S. th. I, 50,2 ad 3; 54,3; De ver. 27, 1 ad 8; Quodl. II, 3; De spirit. creat. a. 1.

[4]) Quodl. IX, 2,3.

[5]) Vgl. Manser, a.a.O. 548/9; S. c. Gent. II, 53; S. th. I, 3,4; Quodl. II, 3.

[6]) In Boeth. De Trinit. V, 4 ad 1; S. c. Gent. II, 22; S. th. I, 3, 4; De spirit. creat. a. 1.

keit gleichnishaft teilhat, so muß in jedem Ding das mitgeteilte Dasein zur Natur, die daran teilhat, im Verhältnis von Akt und Potenz stehen«[7]).

Das Dasein wird von Gott mitgeteilt, und zwar primär der substanziellen Form, durch die dann das gesamte Wesen des Dinges sein Dasein erhält. »Dadurch, daß die Materie eine Form empfängt, hat sie teil am Dasein; auf diese Weise folgt das Dasein der Form selber. Es ist aber nicht die Form ihr eigenes Dasein, sondern nur dessen Prinzip, d. h. der Ausgangs- und Ansatzpunkt«[8]). In dieser Mitteilung des Daseins durch Gott besteht die Erschaffung; die creatio ist »dare esse«[9]) und die Erhaltung besteht in dem ständigen Einflößen des Daseinsaktes. »Die Erhaltung der Dinge durch Gott geschieht nicht durch ein neues Handeln, sondern durch die Fortsetzung des Handelns, durch das er das Dasein verleiht«[10]).

So ist also nach Thomas das geschaffene Sein aus zwei Prinzipien zusammengesetzt, die zwar nicht als für sich bestehende Dinge angesprochen werden können, da das geschaffene Sein eine substanzielle Einheit bildet, aber doch Realitäten sind, die in ihrer Verbindung das real und konkret existierende, individuelle Sein ergeben. Man würde deshalb bei Thomas zutreffender von einer realen Zusammensetzung des geschaffenen Seins aus Dasein und Wesenheit als von einer realen Unterscheidung sprechen, eine Ausdrucksweise, die auch Thomas selber vielfach gebraucht[11]).

Wie stellt sich nun Suàrez zu der Frage nach dem Verhältnis von Dasein und Wesenheit in den geschaffenen Dingen? Zunächst hebt er hervor, daß das Dasein etwas Reales ist, das dem existierenden Ding innerlich zukommt[12]); er betont auch, daß in den geschöpflichen Dingen im Gegensatz zu Gott das Dasein begrifflich nicht identisch ist mit der Wesenheit. »Die Wesenheit des Geschöpfes als solche besagt kraft ihres Begriffes nicht, daß sie etwas Reales ist, das ein wirkliches Dasein außerhalb ihrer Ursachen hat ... Das Sein der geschöpflichen Wesenheit als solches sieht vom Wirklichsein außerhalb der Ursachen ab, durch das das Geschöpf außerhalb des Nichts gesetzt wird und das wir mit dem Namen Sein der wirklichen Existenz bezeichnen«[13]). Doch im Gegensatz zu Thomas erklärt nun Suàrez, daß das Dasein im existierenden Ding nicht real von der Wesenheit verschieden ist; Dasein und Wesenheit können nicht als zwei Realitäten unterschieden werden. Lediglich die abstrakt und für sich genommene, in ihrer bloßen Möglichkeit betrachtete Wesenheit unterscheidet sich vom Dasein wie das Nichts vom Sein[14]). Die wirkliche Wesenheit jedoch ist der Sache nach mit dem Dasein durchaus identisch[15]); sie ist, insofern sie als etwas Reales und Wirkliches (Aktuales) genommen wird, innerlich durch ein reales und aktuales Dasein konstituiert[16]); sie schließt das Dasein, die Existenz formal und innerlich in sich ein[17]). Das Dasein ergibt sich also zwar nicht aus der Natur der Wesenheit, ist nicht begrifflich mit ihr identisch, stellt aber auch keine eigene Realität dar, die zu dieser hinzutritt.

Diese reale Identität, die hier Suàrez zwischen dem Dasein und der wirklichen, der verwirklichten Wesenheit setzt, erklärt sich daraus, daß für ihn Dasein, Existieren zusammenfallen mit dem Verwirklichtsein (actualitas, esse actu), mit dem Verursachtsein (esse extra causas), mit dem Überführtsein von der Potenz in den Akt. »Das Sein der Existenz (esse existentiae) ist nichts anderes als jenes Sein, durch das eine Wesenheit formal und unmittelbar außerhalb der Ursachen gesetzt wird und aufhört, ein Nichts zu sein und anfängt, etwas zu sein; dieser Art aber ist dieses Sein, durch das ein Ding formaliter und unmittelbar in die Wirklichkeit der Wesenheit (in actualitate essentiae) gesetzt wird«[18]). M. a. W. eben dadurch, daß die Wesenheit von der reinen (objektiven) Möglichkeit in die Wirklichkeit übergeführt wird, gewinnt sie Existenz, ohne daß ein eigener actus existendi hinzugefügt werden müßte. Da nämlich die wirkliche (aktuale) Wesenheit sich von der bloß möglichen Wesenheit durch ihr Verwirklichtsein, das sie in sich selber hat, unterscheidet, genügt das Verwirklichtwerden, das Übergeführtwerden von der Möglichkeit in die Wirklichkeit, damit sie wirklich existiert, und braucht es hierfür nicht die Verleihung eines eigenen Daseinsaktes[19]). Das Aktuiertsein ist das Existieren der Wesenheit; und wie das Aktuiertsein nichts Verschiedenes von der Wesenheit selber ist, so ist auch die Existenz nicht eine von ihr verschiedene Realität. Das verwirklichte, von der Potenz in den Akt übergeführte Sein ist dasselbe wie das existierende Sein[20]). Würde der formale Grund für das Wirklichsein der Wesenheit etwas von ihr real Verschiedenes sein, dann, so meint Suàrez, könnte ihr das Wirklichsein nicht mehr im eigentlichen Sinn zugesprochen wer-

[7]) De spirit. creat. a. 1; ad 15; S. th. I, 4, 1 ad 3; 7,2.
[8]) De anima 6; S. th. I, 77,6. [9]) In I. Sent. 37, 1, 1 c; In II. Sent. 1, 1, 2 c.
[10]) S. th. I, 104, 1 ad 4; 65,5 c; 9, 2 c; 104, 1 c; ad 1; 3 c; 75, 6 ad 2; S. c. Gent. III, 65; In I. Sent. 37, 1, 1; In II. Sent. 1, 1, 2.
[11]) De ente et essentia 5; S. th. I, 3, 4; 7; S. c. Gent. II, 53; In I. Sent. 2, 1, 1; 8, 4, 1; 8, 5, 2; De Pot. 7, 2; De anima 5; De spirit. creat. 1; Quodl. III, 20.
[12]) Disp. Metaph. XXXI, s. 1, n. 2. [13]) a. a. O. [14]) a. a. O. n. 13. [15]) a. a. O. s. 4, n. 3.
[16]) a. a. O. n. 2. [17]) a. a. O. s. 3, n. 5. [18]) a. a. O. s. 4, n. 6; s. 5, n. 11.
[19]) a. a. O. s. 3, n. 6. [20]) a. a. O. s. 4, n. 6.

den. »Wenn dieses Sein, das von den anderen Existenz genannt wird, aus der Natur der Sache von der wirklichen Wesenheit verschieden ist, dann kann es diese nicht formal in ihrem Wirklichsein konstituieren«[21]). Somit kann es »in den geschaffenen Dingen neben dem Wirklichsein (esse actuale) der Wesenheit . . . kein Sein der Existenz geben, das der Natur der Sache nach vom Sein der wirklichen Wesenheit verschieden wäre«[22]).

Dieses Wirklichsein empfängt die Wesenheit durch ihre Ursache, d. i. durch Gott. »Ebendadurch, daß wir das Sein der wirklichen Wesenheit als von Gott geschaffen erkennen, erfassen wir es hinreichend als existierend, auch ohne daß eine andere Entität hinzugefügt wird«[23]). Vor der Erschaffung ist die Wesenheit bloß in der Möglichkeit; nach der Erschaffung ist sie wirklich, d. h. sie existiert, sie hat Dasein[24]).

Und darin liegt nun für Suàrez der eigentliche Unterschied zwischen Gott und den Geschöpfen, daß Gott sein Dasein aus sich selber hat, während die Geschöpfe es von einem anderen, eben von Gott, empfangen; und neben diesem Unterschied braucht es keine weitere Unterscheidung mehr zwischen Gott und den Geschöpfen, etwa durch Annahme eines eigenen Daseinsaktes bei den Geschöpfen, der real von ihrer Wesenheit verschieden ist. »Und so ergibt sich, in welchem Sinn mit vollster Wahrheit erklärt werden kann, daß das in Wirklichkeit Existieren zur Wesenheit Gottes gehört, nicht aber zur Wesenheit des Geschöpfes. Nämlich insofern, als allein Gott seine Existenz kraft seiner Natur ohne Wirksamkeit eines anderen besitzt; das Geschöpf dagegen hat sein Wirklichsein nicht kraft seiner Natur und nicht ohne die Wirksamkeit eines anderen. Und so ist zu sagen, daß alles Wirklichsein (esse actuale), durch das die wirkliche Wesenheit sich von der möglichen Wesenheit unterscheidet, nicht zur Wesenheit des Geschöpfes gehört, da es dem Geschöpf nicht aus sich allein zukommt, noch dieses sich selber zur Erlangung dieses Seins genügt, sondern ihm durch die Wirksamkeit eines anderen zukommen muß. Daraus erhellt, daß für die Wahrheit dieser Behauptung eine Unterscheidung aus der Natur der Sache (distinctio ex natura rei) zwischen dem Dasein und dem Ding, dem dieses Dasein zugesprochen wird, nicht notwendig ist, sondern daß es genügt, wenn jenes Ding sein Sein nicht hat, oder vielmehr jenes Sein nicht ist und nicht sein kann, wenn es nicht durch ein anderes wird«[25]).

An Stelle der realen Unterscheidung zwischen Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen spricht Suàrez von einer begrifflichen Unterscheidung mit sachlichem Fundament (distinctio rationis cum fundamento in re). Diese Unterscheidung besagt aber nur, »daß unser Verstand, der das, was der Sache nach nicht verschieden ist, gesondert betrachten kann, auch die Geschöpfe auffassen kann, indem er von ihrer wirklichen Existenz abstrahiert, da, insofern sie nicht notwendig existieren, es keinen Widerspruch bedeutet, ihre Naturen ohne ihr Gewirktsein und folglich ohne ihre wirkliche Existenz aufzufassen. Wenn sie aber in dieser Weise abstrahiert werden, dann wird auch vom aktualen Sein ihrer Wesenheit abgesehen, da sie dieses nicht ohne Gewirktsein besitzen – sei es aus sich oder mit Notwendigkeit – und auch das wirkliche Sein von der Existenz nicht geschieden werden kann«[26]). Gemeint ist damit folgendes: Obwohl das Wirklichsein der Wesenheit und damit auch die Wesenheit als wirkliche der Sache nach identisch ist mit dem Existieren, können doch beide, die Wesenheit und das Existieren, begrifflich geschieden werden, und zwar auf Grund der Tatsache, daß die Wesenheit ihr Wirklichsein und damit ihre Existenz nicht aus sich, sondern durch die Wirksamkeit eines anderen (Gottes) besitzt. Diese Tatsache ist das reale Fundament für die begriffliche Unterscheidung zwischen der wirklichen Wesenheit und ihrem Wirklichsein, d. h. ihrem Dasein, ihrem Existieren.

Wenn wir nun die beiden Ansichten, die des hl. Thomas und die von Suàrez, einander gegenüberhalten, so ergibt sich zunächst einmal als wesentliche Übereinstimmung, daß das geschaffene Sein sein Dasein, seine Existenz von Gott hat, während Gott sein Dasein nicht durch jemand anderen, sondern aus sich selber besitzt; dieses sein Dasein empfängt das Geschöpf durch die Erschaffung. Der Unterschied dürfte darin zu sehen sein, daß nach Meinung des hl. Thomas den Geschöpfen bei der Erschaffung ein eigener Existenzakt mitgeteilt wird, der der unmittelbare, formale Grund ihres Existierens ist und sich von ihrer Wesenheit real unterscheidet; während Suàrez die Erschaffung einfach als Überführung der Wesenheit aus dem Zustand der bloßen Möglichkeit in den Stand der Wirklichkeit ohne Verleihung eines eigenen Existenzaktes erklärt. Das ganze Problem der realen Unterscheidung zwischen Dasein und Wesenheit spitzt sich also schließlich in der Frage zu: Geschieht die Erschaffung in der Weise der Verleihung eines eigenen, von der Wesenheit des geschaffenen Dinges real verschiedenen Existenzaktes, oder in der einfachen Form der Überführung der Wesenheit aus der reinen Potenz, die nichts anderes ist als die innere Möglichkeit und Widerspruchslosigkeit (pura potentia objectiva), also in keiner Weise etwas Reales besagt, in die Wirklichkeit?

[21]) a. a. O. s. 4, n. 7; s. 5, n. 5; n. 13; s. 6, n. 7. [22]) a. a. O. s. 5, n. 5.
[23]) a. a. O. s. 6, n. 8; s. 4, n. 5; s. 8, n. 2. [24]) a. a. O. s. 6, n. 12.
[25]) a. a. O. s. 6, n. 14; n. 13. [26]) a. a. O. s. 6, n. 15.

Es dürfte nun schwer sein, das Problem in dieser Fragestellung zur Entscheidung zu bringen. Aus dem Begriff der creatio ex nihilo läßt sich wohl keine der beiden Ansichten beweisen oder widerlegen; sowohl die eine wie die andere wird diesem Begriff gerecht; in beiden Fällen vollzieht sich die Erschaffung in einem Übergang vom reinen Nichts, bzw. der bloßen Möglichkeit, zur Wirklichkeit[27]). Auch der Wesensunterschied zwischen Gott und Geschöpf ist jedesmal gewahrt; immer ist Gott das ens a se, das das Sein aus sich hat, und das Geschöpf das ens ab alio, das sein ganzes Sein durch Gott besitzt. Die suàrezianische distinctio rationis cum fundamento in re inter essentiam et esse dürfte also zur Begründung des Unterschiedes zwischen Gott und Geschöpf durchaus genügen.

Man wird auch nicht ohne weiteres einer von beiden Ansichten einen inneren Widerspruch nachweisen können. Die thomistische Ansicht besagt keineswegs, wie manche Anhänger des Suàrez meinen, »daß eine Wesenheit begrifflich schon als Subjekt und Träger fähig sein soll, etwas in sich aufzunehmen, bevor sie existiert«[28]). Denn der Schöpfungsakt vollzieht sich auch in der Darstellung des hl. Thomas nicht in der Weise, daß der bereits wirklichen oder als wirklich gedachten Wesenheit der Existenzakt verliehen wird, sondern, wie Thomas ausdrücklich erklärt, »indem Gott zugleich das Dasein gibt, bringt er das hervor, was das Dasein aufnimmt«, und »ebendadurch, daß der Wesenheit das Dasein zugeteilt wird, wird nicht nur das Dasein, sondern auch die Wesenheit selber erschaffen«[29]). Gott erschafft also die Dinge so, daß er sie zusammengesetzt sein läßt aus Dasein und Wesenheit, die sich zueinander verhalten wie Akt und Potenz und von denen das Dasein der innere, formale Grund für das Existieren des Dinges ist. Man kann dagegen auch nicht mit Suàrez einwenden, daß dann die Wesenheit durch etwas von ihr Verschiedenes existieren würde und das Existieren ihr somit nicht formell zugesprochen werden könnte[30]); auch die Ausdehnung z. B. ist real von der Substanz verschieden und dennoch kann die Substanz auf Grund dieses Akzidens sehr wohl als ausgedehnt bezeichnet werden. Am treffendsten ist vielleicht noch der Einwand, daß ein eigener Existenzakt zur Erklärung des geschaffenen Seins und seiner Existenz nicht unumgänglich notwendig und infolgedessen auf Grund des Prinzips: entia non sunt multiplicanda sine necessitate abzulehnen ist; doch kann die Einführung eines eigenen Seinsprinzips auch schon dadurch gerechtfertigt sein, daß auf diese Weise eine bessere Erklärung ermöglicht wird.

Anderseits läßt sich aber auch die suàrezianische Ansicht nicht als unhaltbar erweisen. Daß hier der Unterschied zwischen Gott und Geschöpf nicht begründet werden könne, trifft, wie schon ausgeführt, nicht zu; der Unterschied liegt darin, daß Gott ens a se und das Geschöpf ens ab alio ist. Ob nun das ens ab alio auch notwendig die reale Unterscheidung, oder besser, die reale Zusammensetzung aus Dasein und Wesenheit bedingt, das ist eben die Frage; mit Sicherheit ausgeschlossen ist nur die begriffliche Identität, wie sie in Gott besteht. Die Argumente, die von thomistischer Seite für ihre Position und damit gegen die suàrezianische Ansicht vorgebracht werden[31]), zeigen zwar, daß sich die These von der Realdistinktion sehr gut in die gesamte Akt-Potenz-Lehre einfügt und sich mit Notwendigkeit ergibt, wenn man diese Lehre auf das Verhältnis von Dasein und Wesenheit im geschöpflichen Bereich anwendet; aber die Frage ist wiederum, ob diese Lehre hier überhaupt Anwendung zu finden hat, ob das Dasein als eigener, realer actus existendi aufzufassen ist, der zur Wesenheit hinzutritt.

Ist also das Problem der Realdistinktion schlechterdings nicht zu lösen oder handelt es sich hier tatsächlich um eine scholastische Spitzfindigkeit, die, wie schon Vazquez meinte[32]), die auf sie angewendete Zeit und Mühe keineswegs lohnt?

Vielleicht läßt sich nun doch der ganzen Frage ein tieferer Sinn abgewinnen. Gewiß der Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf ist in beiden Ansichten gewahrt; sowohl bei Thomas als auch bei Suàrez stehen die geschaffenen Dinge in einer totalen Abhängigkeit von Gott. Doch ergibt sich jeweils ein etwas anderer Gesichtspunkt, der eine gewisse Verschiedenheit in das Verhältnis von Gott und Geschöpf hineinträgt. Bei Thomas besitzt das geschaffene Sein einen, zwar von Gott verliehenen, aber ihm selber zukommenden und in Zusammensetzung mit seiner Wesenheit sein konkretes, wirkliches Sein konstituierenden Existenzgrund, eben den Daseinsakt. Das Geschöpf weist somit eine gewisse, relative Selbständigkeit Gott gegenüber auf; es steht gewissermaßen »auf eigenen, wenn auch entborgten Füßen«.

Nach Suàrez entbehrt das Geschöpf eines eigenen Existenzgrundes; der Existenzgrund ist hier unmittelbar Gott, der das Sein des Geschöpfes durch seine Schöpfermacht aus der reinen

[27]) Der Einwand des Aegidius Romanus, daß die Leugner der distinctio realis weder die Veränderlichkeit und Wirkbarkeit des Geschöpfes, noch die Möglichkeit der Erschaffung aus dem Nichts und der Vernichtung (annihilatio) erklären können, ist also nicht stichhaltig (In II. Sent. d. 3, p. 1, a. 2; Vgl. Pesch a. a. O. 24).

[28]) Pesch, a. a. O., 223. [29]) De Pot. 3, 1 ad 17; 5 ad 2. [30]) Disp. Metaph. XXXI. s. 4, n. 5; n. 6.

[31]) Vgl. Jos. Gredt, *Elementa philosophiae Aristotelico-Thomisticae*, vol I., Freiburg i. Br. 1932, 104ff.

[32]) In III. Dis. 72, c. 1.

(objektiven) Möglichkeit zur Wirklichkeit gebracht hat und darin ständig erhält. Hier ist das geschaffene Sein in seiner Existenz unmittelbar von Gott abhängig, nicht nur mittels eines zugeteilten Existenzaktes.

Der letzte Sinn der ganzen Auseinandersetzung in der Frage der distinctio realis zwischen thomistischer und suàrezianischer Schule geht also schließlich dahin: Besitzt das Geschöpf einen eigenen Existenzgrund und damit eine relative Eigenständigkeit seinem Schöpfer gegenüber, oder steht es in direkter und unmittelbarer Abhängigkeit von ihm? Die Antwort auf diese Frage, wie immer sie lauten mag, ist gewiß nicht von fundamentaler Bedeutung für die ganze Metaphysik und spekulative Theologie, ist aber auch nicht völlig bedeutungslos; sie kann sogar Ansätze für folgenschwere Entwicklungen ergeben. Es kann auf der einen Seite die Eigenständigkeit des Geschöpfes überbetont und ins Extrem geführt werden (Deismus, Atheismus) oder anderseits dem geschaffenen Sein nicht nur ein eigener Existenzgrund, sondern auch das eigene Sein abgesprochen werden (Pantheismus). Es läßt sich jedoch weder von Thomas noch von Suàrez behaupten, daß sie selber bereits einem der beiden Extreme Vorschub geleistet hätten. Immerhin aber ist ihre Stellung in der Frage der distinctio realis charakteristisch für zwei verschiedene Weltbilder, die in der scholastischen Philosophie einander gegenüberstehen. Das eine ist das thomistische Weltbild. Die Zuerkennung eines eigenen Existenzgrundes an das geschaffene Sein steht ganz im Einklang mit der Eigenständigkeit, die Thomas dem gesamten natürlichen Bereich zugesprochen hat. So wurde von ihm die auf das natürliche Licht der Vernunft sich stützende Philosophie als selbständige Wissenschaft begründet; ebenso stattete er durch Übernahme der aristotelischen Form-Materie-Lehre, die das Ideelle in die Dinge selber hineinverlegt, die geschaffene Welt mit innerer Wesen- und Werthaftigkeit aus, wie er auch dem Menschen all die Kräfte und Prinzipien zusprach, die zur Ausübung seiner artgemäßen Tätigkeit erforderlich sind. So kann der Mensch mit Hilfe seines eigenen intellectus agens die für echte Wissenschaft notwendigen allgemeingültigen Wesensbegriffe aus den sinnlichen Dingen abstrahieren und besitzt in sich auch ein gültiges Gesetz, das natürliche Sittengesetz, als Norm für sein freies Handeln.

Die suàrezianische Position dagegen entspricht mehr der augustinischen Konzeption vom Gesamtverhältnis zwischen göttlichem und geschöpflichem Bereich, ohne daß jedoch Suàrez selber in den weiteren Konsequenzen Augustinus gefolgt wäre. Wie das geschöpfliche Sein keinen eigenen, ihm selber zugehörigen Existenzgrund aufweist, so wird bei Augustinus auch die Philosophie im Sinn reiner Vernunfterkenntnis nicht als eigenständige Wissenschaft gewertet, besitzen die Dinge von sich aus keinen Wesens- und Wertgehalt, bedarf der Mensch zur Gewinnung allgemeingültiger und notwendiger Erkenntnisse der göttlichen Erleuchtung und ist das Gesetz, das sein sittliches Handeln normiert, unmittelbare Einstrahlung der lex aeterna. Gewiß findet sich bei Augustinus die Frage nach dem Verhältnis von Dasein und Wesenheit als solche nirgends erörtert; doch betont er, daß Gott der Seele zuinnerst zugegen ist – »du aber warst mir innerlicher als mein eigenes Innere«[33]) –, daß Gott sich unmittelbar auf dem Grund der Seele befindet[34]) – »nulla natura interposita praesidet«[35]). Gott ist also hier unmittelbar der tragende Grund der Seele, ihr Existenzgrund. Zwischen Gott und die Seele fügt sich kein eigenes geschaffenes esse.

Besteht nun eine Möglichkeit, das Problem der distinctio realis in der dargelegten Sicht und Fragestellung zu einer Lösung zu bringen? Die Philosophie hat ihre Aufstellungen zunächst immer an der Erfahrungswirklichkeit nachzuprüfen; eine christliche Philosophie, die die Offenbarung wenigstens als norma negativa anerkennt, muß sich aber auch an die Glaubenswirklichkeit halten und sich von dorther Auskunft erholen, namentlich wenn sie mit ihren eigenen Mitteln zu keiner klaren Entscheidung mehr gelangt. Was sagen uns nun die natürliche Erfahrung und der geoffenbarte Glaube über das nähere Abhängigkeitsverhältnis des geschaffenen Seins von Gott?

Wenn wir die geschaffene Welt, so wie sie sich uns unmittelbar in ihrer Erscheinung darbietet, betrachten, so tritt sie uns als weithin eigenständig und selbständig gegenüber, so sehr, daß sogar ihre Abhängigkeit von Gott verschleiert werden kann. Wie wäre es sonst möglich, daß der menschliche Geist zur Verabsolutierung der Welt und zur Leugnung Gottes zu gelangen vermag? Gewiß weist die Welt bei näherem Zusehen überall die Spuren ihrer Kontingenz und damit ihrer Abhängigkeit von Gott auf; doch zugleich zeigt sie sich auch wieder so festgefügt in sich selber, so geschlossen in ihrem Sein und in ihrer Gesetzmäßigkeit, daß ihr doch zum mindesten eine relative Eigenständigkeit und damit ein eigener Existenzgrund zuzukommen scheint.

Ein anderes Bild ergibt sich von der Offenbarung her. Diese stellt uns das Verhältnis des Geschöpfes zum Schöpfer als radikale und unmittelbare Abhängigkeit dar. Es sei nur verwiesen

[33]) Conf. III, 6, 11. [34]) a. a. O. 10, 6, 10. [35]) De div. quaest. 83, q. 54.

auf Kol. 1,5ff, wo es von Christus, dem »Ebenbild des unsichtbaren Gottes«, dem »Erstgeborenen vor jeglichem Geschöpf« heißt: »in ihm hat alles seinen Bestand«. Nicht als ob aus dieser und anderen Stellen der Hl. Schrift die augustinisch-suàrezianische Position in der Frage der distinctio realis eindeutig gefolgert werden könnte; aber die Gesamtkonzeption, die die Offenbarung über das Verhältnis von Gott und Geschöpf entwirft, dürfte doch mehr dem einer unmittelbaren und radikalen Abhängigkeit entsprechen[36]).

So stehen wir also hier wiederum vor einem Dilemma. Es ist nun bezeichnend, daß Thomas, dessen Philosophie bei aller Hinordnung auf die Offenbarung doch in erster Linie von der Erfahrungswirklichkeit ausgeht und sich auf das natürliche Licht der Vernunft stützt, sich bei der Darstellung des Verhältnisses von Gott und Geschöpf an die Erscheinungswelt hält, während Augustinus, in dessen Gefolge wir hier auch Suàrez stellen dürfen, entsprechend seiner innigen Verbindung von Philosophie und Offenbarung sich ganz von letzterer bestimmen läßt. Gibt es aber nun aus diesem Dilemma, das geradezu zu einem Gegensatz zwischen Philosophie und Offenbarung zu werden droht, keinen Ausweg mehr?

Es gibt philosophische Probleme, die auf dem Boden der Philosophie nicht mehr zur Lösung gebracht werden können, sondern hier als Antinomien bestehen bleiben. Thomas selber weist auf ein solches Problem hin, nämlich auf die Frage, ob die Welt ewig ist oder einen zeitlichen Anfang genommen hat; er kann hier weder Aristoteles folgen, der die Ewigkeit der Welt behauptete, noch auch die Argumente Bonaventuras für ihren zeitlichen Anfang billigen. Zur Lösung dieser Frage muß vielmehr auf die Offenbarung zurückgegriffen werden[37]). So kann die Offenbarung vielleicht auch einen Weg aus unserem Dilemma aufzeigen.

Der Gegensatz zwischen dem, was der äußere Augenschein uns über das Verhältnis des geschaffenen Seins zu Gott dartut, und dem, was der Glaube uns darüber lehrt, könnte er nicht seinen Grund in einer gewissen Zwiespältigkeit und Zwielichtigkeit des geschaffenen Seins haben, die ihm gewiß nicht ursprünglich zukommt, die aber in es hineingetragen wurde durch jenes Faktum, das überhaupt das Verhältnis von Geschöpf und Schöpfer von der Wurzel her störte, durch die Ursünde? Das innerste Wesen der Ursünde bestand darin, daß der Mensch und in ihm die ganze sichtbare Schöpfung sich als absolut, als Gott gleich gesetzt hat. Diese Verabsolutierung Gott gegenüber mag der gesamten Schöpfung ihr Stigma aufgedrückt haben, mag ihr als Ausdruck der angemaßten Selbständigkeit jenen Schein der Eigenständigkeit verliehen haben, den sie nunmehr nach außen hin zur Schau trägt, während sie in Wirklichkeit nach wie vor in ihrer unmittelbaren und radikalen Abhängigkeit von Gott verblieb. Somit wäre der Gegensatz zwischen den beiden Ansichten, der thomistischen und der suàrezianischen,über das Verhältnis von Dasein und Wesenheit im geschöpflichen Sein auf die Verfälschung zurückzuführen, die die Ursünde in es hineingetragen hat, und die es anders erscheinen läßt, als es in Wirklichkeit ist[38]).

Unsere Ausführungen über das Problem der distinctio inter essentiam et esse haben uns von der philosophischen auf die theologische Ebene geführt. Darin liegt die tiefste Berechtigung, ja sogar Notwendigkeit einer christlichen Philosophie, d. h. einer Philosophie, die ohne das Prinzip der natürlichen Vernunfterkenntnis aufzugeben, sich doch stets an der christlichen Offenbarung orientiert und auf sie hin offen bleibt, begründet, daß es philosophische Probleme gibt, die auf rein philosophischer Ebene nicht mehr aufgehen und zur ihrer Lösung einen Rückgriff auf die Glaubenswelt erfordern[39]). Der Verweis auf die Glaubensebene wird aber dabei stets mehr als möglicher Weg zu einer letzten Entscheidung, denn als gesicherte Lösung aufzufassen sein. Denn trotz der innigen Verbindung, in der Natur und Übernatur, Vernunftordnung und Glaubensordnung zueinander stehen, so daß sie vielfach ineinandergreifen und sich durchdringen, bleiben sie wesentlich voneinander verschiedene Ebenen. Darum läßt sich

---

[36]) Diese radikale und unmittelbare Abhängigkeit des Geschöpfes von Gott müßte nicht unbedingt all die Konsequenzen nach sich ziehen, die für das augustinische System charakteristisch sind. Wenn auch das geschaffene Sein keinen eigenen actus existendi aufweist, so kann es doch in seiner Wesenheit Geschlossenheit besitzen und mit allem ausgestattet sein, was zu seiner Natur und zur Ausübung seiner arteigenen Tätigkeit gehört.

[37]) S. th. I. 46,1; S. c. Gent. II, 38; S. th. I. 46,2.

[38]) Damit soll keineswegs behauptet werden, daß das geschaffene Sein durch die Ursünde radikal verfälscht wurde und somit für die natürliche Vernunfterkenntnis in keiner Weise mehr begreifbar ist. Diese »Verfälschung« betrifft nur das tiefste existenzielle Verhältnis des Geschöpfes zu Gott – nicht etwa das Verhältnis der akzidentellen Bestimmungen und Äußerungen zum stubstanziellen Wesen, aus denen dieses erschlossen werden kann – und ist auch hier nicht so radikal, daß der Schein das Sein ganz verdecken würde; das wahre Sein stellt sich nur nicht mehr in klarer Eindeutigkeit dar.

[39]) Zu diesen Problemen gehören, neben der schon erwähnten Frage nach dem Anfang der Welt, wohl auch noch das Problem des Übels und die Frage nach dem Verhältnis von Seele und Leib, in der ja auch thomistische und augustinische Richtung, wie schon Aristoteles und Platon, in Gegensatz zueinander stehen.

kein Glaubenssatz als notwendige Lösung für ein philosophisches Problem postulieren; er würde sonst selber in den Vernunftbereich hineingezogen und den Charakter einer übernatürlichen, geoffenbarten Wahrheit verlieren.

Das Aufzeigen solcher im Lichte des Glaubens möglich erscheinenden Lösungen für philosophische Probleme dürfte aber immerhin fruchtbarer sein, als das hartnäckige Suchen nach unbedingten philosophischen Entscheidungen, das, wie gerade der Fall der »distinctio realis« mit seinen jahrhundertelangen Auseinandersetzungen zur Genüge gezeigt hat, nur zu endlosen Diskussionen führt. Ja, die Endlosigkeit dieser Diskussion, auf die von beiden Seiten so viel Geistesschärfe verwendet wird, dürfte selber Hinweis sein, daß hier in eine philosophische Frage ein Geheimnis hineinspielt, das mit rein philosophischen Mitteln nicht mehr erhellbar ist.

Buchbesprechungen

Philosophie – Fundamentaltheologie – Patrologie

Keilbach, Wilhelm, *Einübung ins philosophische Denken.* München, Max Hueber, 1960. 8°, 180 S. – Ln. DM 9,80.

Man beanstandet am heutigen Wissenschaftsbetrieb unserer Hochschulen und Universitäten, sie wären unter Preisgabe der Idee einer wahren »Universitas litterarum« zu einem Aggregat von zusammenhangslosen Fachrichtungen geworden, so daß sie den zur Führung des Volkes Berufenen zwar ein einseitiges Spezialistentum, aber keine wahre Bildung mehr vermitteln könnten und schuld seien an den Katastrophen und geistigen Krisen der Zeit. Im Mittelalter, das als höchste geistige Leistung die Idee und Verwirklichung der Universität hervorgebracht hat, mußte jeder Student, neben dem Theologen, der heute noch dazu verpflichtet ist, auch der Jurist und Mediziner, seinem eigenen Fachstudium eine philosophische Ausbildung vorausgehen lassen, so daß die einheitlich weltanschauliche Grundlage der verschiedenen Studienbestrebungen gewahrt blieb. Man will seit der Nachkriegszeit den durch einseitiges Fachstudium bedingten Mangel an Allgemeinbildung beim Studenten aller Fakultäten dadurch abhelfen, daß man ihn unter Einführung des »studium generale« zu verpflichten sucht, allgemeinbildende Vorlesungen zu hören und philosophische Studien zu betreiben. Angesichts dessen ist das vorliegende Buch besonders aktuell und zeitnahe. Der Verfasser, der durch die Erfahrung einer zwanzigjährigen Lehrtätigkeit an den Universitäten Zagreb, Wien und München für eine solche Aufgabe besonders legitimiert erscheint, sucht dem Uneingeweihten eine »Einübung in das philosophische Denken« zu vermitteln. Was die vorliegende Arbeit von allen anderen unterscheidet und ihr besondere Bedeutung sichert, ist folgendes: Man kann eine Einleitung in die Philosophie als eine solche ins eigene System, weiterhin als Überblick über die Grundprobleme der Philosophie verstehen, oder als praktische Anleitung zum Philosophieren überhaupt oder als Einführung in das abstrakte Wesen der Philosophie anhand des geschichtlichen Materials oder schließlich in der Form eines philosophischen Nachschlagewerkes. Demgegenüber will die vorliegende Einübung ins philosophische Denken mit dem Uneingeweihten so ins Gespräch kommen, daß dieses zu einer philosophischen Besinnung wird, unabhängig von jedem philosophischen System, und insbesondere zur Einsicht verhelfen, wie sich philosophisches und naturwissenschaftliches, systematisch-spekulatives und positives Denken voneinander abheben. Ein vom gesunden Menschenverstand ausgehender vorwissenschaftlicher Denkversuch, dem es gelingt, das eigentliche Anliegen aller Philosophie in den Blick zu bekommen und sich selbst als ein philosophisches Gespräch über die Philosophie zu entfalten, scheint den Erwartungen und Bestrebungen des Verfassers am besten zu entsprechen. Schrittweise wird der Leser ins philosophische Denken eingeführt, mit seinen Problemen vertraut gemacht, so über das Wesen des Philosophierens, die Einteilung der philosophischen Fächer, das Wesen des philosophischen Systems, die Berechtigung einer christlichen Philosophie, die scholastische Philosophie und schließlich die moderne Philosophie und das wissenschaftliche Spezialistentum. Besonders wertvoll ist der Hinweis auf den neuesten Stand der Probleme und der Literatur. Studenten der Philosophie und Theologie, aber auch anderer Fakultäten, und darüber hinaus allen geistig Interessierten wird das Buch willkommenes Hilfsmittel zur Einübung in das philosophische Denken nicht nur, sondern auch zur Orientierung in den geistigen Auseinandersetzungen der Gegenwart sein.

Würzburg — Josef Hasenfuß

Duda, Bonaventura, OFM, *Joannis Stojković de Ragusio, O. P. († 1443) doctrina de cognoscibilitate ecclesiae.* (Studia Antoniana, 9.) Romae, Antonianum, 1958. Gr.-8°, XII und 166 S. – Preis nicht mitgeteilt.

Die vorliegende Arbeit, eine am Pontificium Athenaeum Antonianum in Rom eingereichte Dissertation, versucht in das immer noch weitgehend unerforschte Land der spätmittelalterlichen Ekklesiologie vorzustoßen, indem sie einen bedeutsamen Aspekt aus dem ekklesiologischen Werk des kroatischen Dominikanertheologen Johannes Stojković (von Ragusa) an Hand von gedruckten und ungedruckten Quellen untersucht. Der V. zeichnet zunächst das bewegte Leben seines Autors,

das sich in dem großen Bogen zwischen Ringen um einen theologischen Ausgleich mit den Hussiten, Predigttätigkeit gegen die manichaeischen Bewegungen auf dem Balkan, Arbeit für die Union von griechischer und lateinischer Kirche und endlich konziliaristischer Selbstbehauptung gegen den Papst vollzieht, um schließlich in der tragischen Vereinsamung eines Kardinals des letzten Gegenpapstes der Kirchengeschichte zu enden (9–30). Anschließend (31–50) gibt Duda eine kritische Übersicht über die gedruckten und ungedruckten Werke des Ragusaners, um dann den Ort seiner Fragestellung in dem Basler Disput des Stojković mit den Hussiten, speziell mit Johannes von Rokycana zu umreißen. Vorgeschichte und Hauptinhalte der hussitischen Bewegung werden knapp skizziert (52–58; 81ff.), die Darstellung der Replik des Johannes von Rokycana auf die Ausführungen Stojkovićs zum Problem der doppelgestaltigen Kommunion läßt die theologischen Fronten dann deutlich in Erscheinung treten (58–74). Stojković hatte in seiner Darstellung dem ihm zugewiesenen Problem – der Frage des eucharistischen Kelches – nur geringe Aufmerksamkeit gewidmet und hatte in deutlicher Erkenntnis des wirklichen Differenzpunktes sich ganz auf die Darstellung der auctoritas ecclesiae konzentriert, von der allein her sich die Frage der konkreten Kommunionpraxis verstehen lasse. Damit war sein Gegner gezwungen, über den vordergründigen Streit hinweg zu diesem Grundproblem Stellung zu nehmen. Zweierlei ist hier besonders bemerkenswert: Einmal das Verständnis von »communio«, zum anderen dasjenige der »auctoritas«. Communio bedeute dreierlei, nämlich die ecclesia sanctorum, welche allein zusammen den mystischen Leib des Herrn bilden; dann das sacramentum corporis et sanguinis Christi, insofern es dem Herrenleib (der communio im ersten Sinn) inkorporiert; endlich die congregatio omnium credentium in Christum. Nur auf dieser dritten Ebene bewege sich die kirchliche Exkommunikation, um die man sich demnach keine Sorge zu machen brauche, da allein die communio im ersten Sinn heilsentscheidend sei (60). Was die auctoritas angeht, so kennt de Rokycana eine doppelte Regel: Das Evangelium (d. h. die Schrift allein) ist absoluta regula fidei, die ecclesia primitiva ist regula vitae. Die Schrift gilt ausschließlich in dem Sinn, »quem benedicta Trinitas et Dominus Jesus praecipit« (59). Infolgedessen hat der Gläubige auch die allgemeinen Konzilien kritisch danach zu überprüfen, was von ihnen anzunehmen ist (72). Das hussitische Unionsprogramm lautet deshalb: »Revertimini ad primam Ecclesiam et uniemini nobiscum in Evangelio« (78).

In solchem Gegenüber entfaltet sich die Ekklesiologie des Ragusaners, die in ihrer Problemstellung oft überraschend modern anmutet, im Rahmen dieser Rezension freilich nur in skizzenhaftem Umriß wiedergegeben werden kann. Die Verflüchtigung der Kirche durch die Hussiten führt Stojković dazu, auf deren Erkennbarkeit, an der Heilsmöglichkeit und -sicherheit des Menschen hängen, größten Nachdruck zu legen. Zwar spricht er noch nicht wie die spätere Apologetik von der visibilitas der Kirche, wohl aber von ihrer cognoscibilitas und dies in einer Weise, daß man nach Duda hier einen bedeutsamen und neuen Schritt in der Geschichte der Apologetik erblicken darf (83f., 88, 123). Duda ordnet das Unternehmen in die von Augustin begründete demonstratio rationabilitatis fidei ein, die hier insofern eine entscheidende Wende erfahre, als die ganze Gewißheit des Glaubens auf die von vielerlei Zeichen beglaubigte Kirche gestellt wird. Hatte schon Heinrich von Gent formuliert, der Schrift glaube der Mensch um Gottes willen, der Kirche aber um dessentwillen, was er an ihr sieht (119), so spricht Stojković von experimentalis certitudo hinsichtlich der Kirche. Kein Wunder, daß Rokycana von einer »demonstratio sensualis« sprechen zu dürfen glaubte! In dieser »experimentellen« Gewißheit, die die Kirche schafft, sieht Stojković dann auch das Fundament, worauf Theologie als Wissenschaft sich erheben kann: Die unfehlbare Autorität der Kirche ist für ihn das oberste Prinzip der Theologie, ein »principium per se notum«, auf das hin und von dem her alle Kontroversen entschieden werden müssen (63). Der Beweis für diese Kirche wird bei Stojković nicht mit Hilfe der heute sog. notae geführt, die bei ihm condiciones ecclesiae heißen (124, vgl. 75ff.), sondern mit fünf »Zeichen«, die über mannigfache Vermittlungen im Kern auf Augustin zurückgeben (115–121; 127–149). Die angekündigte certitudo experimentalis muß freilich bei näherem Zusehen doch fortwährend dogmatische Erwägungen zuhilfenehmen.

Der starke Akzent, der auf die Erkennbarkeit der Kirche fällt, prägt auch ihr inneres Verständnis. Zwar geht Johannes gern von der Bezeichnung »corpus mysticum« aus, behält sich aber viel Freiheit in ihrer Verwendung. So kann er gelegentlich die Kleriker als Seele und die Laien als Leib der Kirche bezeichnen (91), ein andermal bietet er eine Dreiteilung in regio capitis, manuum und pedum, womit er dreierlei Stände in der Kirche meint: die potestates ecclesiasticae, saeculares und civium maiorum, manuartificum (104). Immerhin läßt sich von der Frage der Kirchenzugehörigkeit her eine durchgehende Gesamtaussage greifen, wonach Kirche jene Gemeinschaft aus Guten und Bösen ist, die durch

Glaube, Sakramente und gemeinsame Unterwerfung unter den römischen Bischof geeint ist (113; vgl. 90, 102, 108, 112, 148, 153). Insofern kann Duda einer weitverbreiteten Auffassung gegenüber mit Recht bemerken, die Einbeziehung der Hierarchie in die Definition der Kirche sei nicht erst das Werk Bellarmins, sondern finde sich bereits bei Johannes von Ragusa (113).

Der Hinweis auf den römischen Bischof hat freilich bei ihm wesentlich anderen Sinn als in der heutigen katholischen Theologie. Nach Stojković kann man den Begriff »römische Kirche« doppelt verstehen, »materialiter« oder »formaliter«. Im ersten Fall bezeichnet sie eine Teilkirche, eben die von Rom, im zweiten Fall gibt sie als pars nobilior den Namen für die Gesamtkirche ab, die sich im allgemeinen Konzil versammelt (92). Von da aus folgt für Stojković eine kollegiale Auffassung der päpstlichen Unfehlbarkeit: Mit der Kanonistik seiner Zeit lehrt er die Unfehlbarkeit der sedes, nicht ihres Inhabers; dieser sei dem allgemeinen Konzil untergeordnet. Warum Duda die weitere Feststellung Stojkovićs, der Papst müsse seine Gewalt in obsequium et in aedificationem sowie iuxta beneplacitum Sponsae gebrauchen, als konziliaristisch etikettiert (108), ist nicht ganz einzusehen: Auf jeden Fall ist hier eine bleibende Wahrheit ausgesprochen, auch wenn nicht zu leugnen ist, daß das Wort vom beneplacitum Sponsae mißverständlich sein kann. Zur Primatsfrage findet sich nach Dudas Darstellung auch abgesehen von den mit dem Konziliarismus zusammenhängenden Problemen mancherlei Interessantes bei Stojković, so die Frage nach dem römischen Aufenthalt Petri, den Marsilius von Padua abgelehnt hatte (142), die Frage der Verlegbarkeit des Primatssitzes (145) und insbesondere die subtile und lehrreiche Beantwortung der Frage, wer denn der römischen Kirche den Primat übertragen habe, bei der der Ragusaner drei verschiedene Kausalitätsstufen unterscheidet, so daß eine unterschiedliche Beteiligung Christi, Petri, der Apostel, der allgemeinen Konzilien und Kaiser gelehrt werden kann (145). Der Sinn des Ragusaners für das Tatsächliche und Historische, der in solcher Bemühung um die rechte Klärung geschichtlicher Gegebenheiten wie ganz allgemein in seiner starken Berücksichtigung der positiven Theologie (31) und in seinem Drängen auf die certitudo experimentalis als Basis der Theologie zum Vorschein kommt, läßt deutlich das nahende Ende des Mittelalters und das Heraufziehen einer neuen Zeit spüren. Diese meldet sich auch an in dem Ringen um einen vertieften Begriff der Katholizität, indem Stojković den hussitischen Einwand sehr ernst nimmt, nur der geringste Teil der Welt sei christlich, das Christentum aber gespalten und umfasse größere Gemeinschaften in sich als die oboedientia Romani Pontificis. Während die Hussiten daraus die Folgerung ziehen, man dürfe sein Heil nicht der institutionellen Kirche anvertrauen, sondern müsse einfach nach der Weise der Urkirche leben, sucht Stojković nach einem neuen Begriff des Katholischen, der nicht mehr geographisch ist, sondern ausgeht von der intensitas formalis (134ff.).

Insgesamt vermittelt die Arbeit Dudas einen guten Einblick in die ekklesiologische Arbeit eines Mannes und einer Zeit, deren Erforschung noch immer in den Anfängen steht. Bedauerlich, wenn auch vom eng genommenen Thema her verständlich, ist die Ausklammerung des Tractatus de concilio; das Gesamtbild bleibt auf diese Weise doch recht fragmentarisch, da nur die eine Seite von Stojkovićs Lebenswerk zu Wort kommt. Daß dessen Beziehungen zu der zeitgenössischen Theologie kaum dargestellt werden, kann man angesichts des wenig fortgeschrittenen Standes der Forschung dem Autor nicht zum Vorwurf machen. Dagegen sind die geschichtlichen Durchblicke bei aller Knappheit treffend, auch wenn sich über manche Akzente streiten läßt; so dürften Bedeutung und Einfluß des Matthäus von Aquasparta doch etwas überschätzt sein (125). Aufs Ganze gesehen bedeutet die Arbeit eine wirkliche Förderung der Sache, für die der Verfasser den Dank aller verdient, deren Interesse den Schicksalen und Problemen der Lehre von der Kirche gilt.

Bonn Josef Ratzinger

Peterson, Erik, *Frühkirche, Judentum und Gnosis.* Studien und Untersuchungen. Rom Freiburg Wien, Herder, 1959. Gr.-8°, 378 S. – Ln. DM 38,–.

In diesem Sammelwerk sind 23 Aufsätze vereinigt, die schon früher z. T. in anderen Sprachen erschienen waren. Es handelt sich aber nicht um einen mechanischen Abdruck, sondern, wie der Vf. bemerkt, um eine durchgehende, teilweise umfangreiche Neubearbeitung. Die einzelnen Aufsätze sind mehr oder weniger gestraffte kompositorische Einheiten, die unter dem gemeinsamen Dach des Buchtitels aneinander gereiht sind. Die Methode ist historisch-philologisch und auch formgeschichtlich. Es ist ein Vorteil, kein Mangel, daß der Vf. nicht immer mit Endlösungen, oder Vorschlägen zu solchen, aufwartet; er beschränkt sich vielmehr auf Beobachtungen und Gedanken, die zum Weiterdenken und -forschen anregen und über den Stand der angeschnittenen Fragen unterrichten. Das ist für die Forschung ein größerer Gewinn als die summarischen und pauschalen Urteile, die auf diesem Gebiet abgegeben worden sind. Dem Vf. sowohl wie dem Verlag gebührt unser

Dank, daß diese bisher nicht immer leicht erreichbaren Aufsätze in dem vorliegenden Sammelwerk zugänglich gemacht sind. Der Inhalt des Buches ist von einem seltenen Reichtum, der die profunde Sach- und Fachkenntnis des Vf.s offenbart; in seiner Methode sieht der Vf. stets auf saubere Linienführung; Sprache und Stil von Peterson sind gut lesbar; hinderlich ist nur, daß auch der Text durch Zitate von uns aus Büchern unterbrochen ist, so daß man alle Anmerkungen gleich welcher Art in die Fußnoten wünschen würde. Die Fußnoten sind übrigens auch so reich mit Beweis- und Vergleichsmaterial ausgestattet wie der Text, man wird beidemale an das Dichterwort erinnert: »Schwer beladen schwankt der Wagen kornbeladen« ... Es ist einfach unmöglich, im Rahmen einer Besprechung auch nur die Hauptpunkte des inhaltsreichen Werkes von Peterson anzugeben, die Themen sind so vielfältig und bunt, wie es die antike Welt selbst war. Wir wollen uns auf einige Punkte beschränken: Die Aufsätze über die geschichtliche Bedeutung der jüdischen Gebetsrichtung, über das Kreuz und das Gebet nach Osten bereichern unsere Kenntnis der syrischen Theologie, der Kreuzestheologie und der Beziehungen zwischen Kreuz und Eucharistie. Wenn in unseren Tagen über die Gebetsrichtung des zelebrierenden Priesters in den ersten vier Jahrhunderten unbeweisbare anachronistische Hypothesen aufgestellt werden, so vermag m. E. Peterson S. 11f. einen wichtigen Hinweis zu geben; er schreibt nämlich, daß die Gebetsrichtung nach Osten mit einem Kreuz in der Apsiswölbung der Basilika angezeigt wurde. Weil der das Kreuzopfer auf dem Altar feiernde Zelebrant wie das Volk auf das Kreuz seinen Blick richten mußte, so ist eine celebratio versus populum in diesen Basiliken ausgeschlossen. Aus den genannten Artikeln ergibt sich ferner ein Desiderat, nämlich daß die Zusammenhänge zwischen Kreuz und Altar einmal monographisch untersucht werden. In dem Aufsatz zum Problem des Nationalismus im alten Christentum liegt der Nachdruck auf den »Völkerengeln«; vielleicht spricht man besser überhaupt nicht von einem Nationalismus im Altertum. Auf Seite 147f. meint Peterson, daß zwischen Didache 1,5 (ohne Nachforschungen ist zu schenken) und 1,6 ein absoluter unvereinbarer Gegensatz bestehe. Zu der Frage nehme man J. P. Audet *(La Didachè*, Paris 1958), den Peterson nicht mehr verwerten konnte, sowie Kleist in ACW 6,154f. und Knopf in seinem bekannten Kommentar S. 9f. Audet 273f. bemerkt m. E. mit Recht, daß die Erfahrung mit Mißbräuchen der Caritas zwangsweise zu der Klugheitsregel als Zusatz zum Gebot der Nächstenliebe geführt habe. Das Gebot der Nächstenliebe und die Klugheitsregel seien nur zwei Seiten ein und derselben Sache, die ihre Entsprechung habe in dem literarischen Schema von Segen und Fluch und in der Situation von Geber und Empfänger. Mir scheint, daß auch die Überleitung von 1,5 zur Klugheitsregel 1,6 beachtet werden soll: ἀλλὰ καὶ περὶ τούτου δὲ ἐίρηται; es wäre prägnanter zu übersetzen; freilich ist aber auch über diese Sache gesagt worden. Mit den drei Partikeln will der Verfasser doch in betonter Weise kundgeben, daß er das bisher Gesagte ändert und die Allgemeingültigkeit des Gebotes der Nächstenliebe einschränkt. Eine Antithese liegt vor, aber eine von der Sache geforderte innere, nicht eine nachträglich hinzugefügte. Didache 1,5 und 1,6 gehören also zusammen. Was Peterson in dem Aufsatz über das Praescriptum von 1 Kl über bischöfliche Autorität und Primatstellungen und über das starke Nachwirken der jüdischen Tradition in 1 Kl sagt, möchte ich, wie ich hoffe, an anderer Stelle ausführlicher behandeln. Was mir in 1 Kl aufgefallen ist, das weist nun Peterson S. 255ff. auch für die Visionen des Hermas nach, daß der Schriftsteller die Formensprache der antiken Divination, also auch des Orakelglaubens übernommen hat, und zwar nicht nur einzelne Ausdrücke, sondern ganze Vorstellungskreise.

Bei Didache 4,1 hält Peterson S. 153f. die Mahnung, der Verkünder des Gotteswortes Tag und Nacht zu gedenken, für sinnlos. Einen besseren Sinn ergebe Barnabas 19 (nicht 10), 10 mit der Mahnung, Nacht und Tag an den Gerichtstag zu denken. Der Didachist habe hier beim falschen Kopieren des Barnabas oder eines anderen Textes den Gerichtstag ausgelassen. – Ich halte nicht die Didache-Stelle, sondern Barnabas für korrekturbedürftig. Der Gerichtsgedanke bei Barn 19,10a erscheint als Einschub, der den Gedankengang zwischen Barn 19,9b (liebe den Verkünder des Gotteswortes wie deinen Augapfel) und Barn 19,10b (und suche täglich das Antlitz der Heiligen) unterbricht. In Gal 6,6 und Hebr 13,7; 17 (gedenket eurer Vorsteher), worauf Knopf S. 17 hinweist, ist der störende Einschub des Barn auch nicht zu finden. – Eine Bemerkung zu einer Kombination von Peterson S. 167f. sei erlaubt: Weil in einem Text von Salz neben dem Wasser die Rede ist, also Salz nicht mit Brot verbunden sei, so sei die Herkunft dieser Stelle aus der Gegend des Toten Meeres wahrscheinlich gemacht. – Wirklich? Gibt es sonst nirgends mehr im Mittelmeerraum eine Salzgewinnung am Meer? –

Es reicht der Raum nicht aus, um alle die Stellen anzuführen, in denen Peterson ausdrücklich an F. J. Dölger, Harnack und Bultmann Korrekturen vornimmt und so die Forschung über bisher anerkannte Positionen hin-

ausführt. Man kann nur auf das Werk selbst verweisen, besonders auch, wofür wir dem Vf. ebenfalls Dank wissen, auf das Namen- und Sachregister und das Verzeichnis der griechischen Wörter am Schluß des Buches. Das Werk Petersons ist so wertvoll für die Forschung, daß man es oft zur Hand nehmen will. Aus seinen Schatzkammern hat uns der Vf. eine erstaunlich reiche Fülle von Einzelheiten vorgelegt und geschenkt, er hat keine Mühe gescheut und hat in geduldiger Kleinarbeit sich Schritt für Schritt vorwärts gearbeitet; er hat hier ein methodisch vorbildliches Werk vollbracht. Eben deshalb, weil wir das Buch in oftmaliger Benützung zu unserem geistigen Eigentum machen möchten, darf ein Wunsch geäußert werden, der in Anbetracht des großen Umfangs unseres Buches fast eine Überforderung zu sein scheint, der Wunsch, daß die Register vollständig seien, wenigstens in bezug auf die behandelten Begriffe. So fehlt, um nur ein paar Beispiele anzuführen, ἀποταγή und ἀπόταξις 223, εγκράτεια 296, bei θλίψις 283 A. 46 und 294 A. 36, und τρυφή 37ff. Auch ein Verzeichnis der Schriftstellen und der Väterzitate wäre willkommen gewesen.

Bei einigen Kirchenväterschriften fehlt die Angabe der Edition, so S. 56 zur Civ. Dei, S. 155 A. 29 zum Martyr. Polyc., ebenso S. 177 A. 112, S. 170 A. 83, S. 176 im Text unten zu Const. apost., S. 177 A. 108 zu 1 Clem., S. 207 A. 88 zu Clem. Alex. Druckfehler wurden, trotz der vielen griechischen Texte, wenige gefunden; einige seien angeführt; bei Johann Moschus mit seinem Pratum spirituale S. 97f.; das 11. Kap. der Didache hat nur 12, nicht 14 Verse, wie S. 175 A. 102 steht. Diese Dinge fallen aber nicht ins Gewicht. Die technische Ausstattung, die der Verlag dem Buche gegeben hat, ist dem vorzüglichen Inhalt angemessen.

München Adolf Wilhelm Ziegler

Dogmatik – Pädagogik – Liturgiewissenschaft

Winklhofer, Alois, *Das Kommen seines Reiches*. Von den letzten Dingen. Frankfurt/Main, Knecht, 1959. 8°, 346 S. – Ln. DM 12,80.

Nachdem A. Winklhofer sich bereits in dem 1951 erschienenen Büchlein »Ziel und Vollendung« mit den »Letzten Dingen« befaßt hat, greift er das gleiche Thema in viel umfassenderer Weise nun wieder auf, um die wichtigsten Wahrheiten der christlichen Eschatologie darzustellen und neu zu überdenken. Dies ist um so mehr zu begrüßen als ja die Wirklichkeit der letzten Dinge nicht nur durch den Wandel des natürlichen Weltbildes, sondern mehr noch durch die Erkenntnisse der neueren Exegese und durch das vertiefte Verständnis von Kirche und Liturgie in neue Perspektiven gerückt ist. Die hieraus sich ergebende Bedeutsamkeit der Eschatologie für die christliche Existenz ins Bewußtsein zu rufen, dürfte für den weiteren Leserkreis den Hauptwert des Buches ausmachen.

Den Theologen interessiert daran nicht nur die Zusammenschau der Eschatologie mit den grundlegenden Wahrheiten über Christus und Kirche, sondern auch der Versuch neuer Lösungen für offene Fragen. Nachdem der wesentliche Inhalt und Aufbau, bei dem W. (im Unterschied zu M. Schmaus) von der individuellen Eschatologie ausgeht, um dann zur allgemeinen weiterzuschreiten, durch die Glaubenslehre vorgegeben sind, können wir uns hier auf die Herausstellung einiger Punkte beschränken, die für die theologische Stellung des Verfassers besonders kennzeichnend erscheinen.

Hieher gehört zunächst der Nachdruck, den W. auf die innere Einheit und Zusammengehörigkeit aller letzten Dinge legt. Bereits die traditionelle Aufteilung in eine individuelle und eine allgemeine oder kollektive Eschatologie erscheint ihm darum nicht glücklich, weil »ja auch die sogenannten kollektiven Eschata in eminenter Weise das einzelne Individuum treffen« und umgekehrt »die individuellen Eschata nicht völlig von ihren sozialen Bezügen getrennt« gesehen werden können (19). Darüber hinaus »bilden alle letzten Dinge und Endereignisse zusammen eine innere Einheit; sie gehören zusammen wie der Anfang und das Ende, der Same und der Baum und die Stadien allen Wachstums, die immer im jeweils folgenden aufbewahrt und höhergeführt werden« (294). Der innere Grund für diese Zusammengehörigkeit liegt letzlich in der Tatsache, daß Christus von Anfang an in seiner Kirche geheimnisvoll gegenwärtig ist (213). Durch diese Gegenwart ist die Zeit seit seiner ersten Ankunft als »Zwischenzeit« charakterisiert, die auf die Endzeit hingeordnet ist, ja schon zu ihr gehört in dem Sinn, daß nunmehr die Geschicke dieser Welt sich ihrem Ende und ihrer Vollendung zuneigen (164), daß in allen geschichtlichen Ereignissen bereits das Gericht Gottes am Werk ist, daß »überall, wo heilsgeschichtlich gesehen, Verendgültigungen vor sich gehen, . . . Endzeit schon Gegenwart wird« (15).

So ist dann die Parusie nur mehr das machtvolle Offenbarwerden jener Epiphanie Christi, welche die Kirche »verhüllt und enthüllt zugleich« immer schon dargestellt hat (174). »Die Parusie des Herrn ist sein Heraustreten aus der Verborgenheit seiner immerwährenden Präsenz in der Kirche, seiner heiligen und leibhaftigen Gemeinde. Alle Endereignisse aber sind Momente der einen durch die ganze Geschichte hindurch geschehenden Parusie des Herrn . . ., bis sie am Jüngsten Tag ihren letzten Akt in einer die ganze Schöpfung überstrahlenden und verwandelnden Publizität erreicht« (17f.). – Dieser hier nur knapp angedeuteten Zusammenschau wird man die imponierende Größe nicht absprechen können. Sie holt die letzten Dinge aus ihrer Isolierung heraus, läßt sie in ihrer Zusammengehörigkeit mit den Grundwahrheiten von Christus und Kirche erkennen und gibt ihnen so einen festen Ort im religiösen Bewußtsein.

Neben diesem grundlegenden Aspekt seien wenigstens einige weiterführende Einzelthesen angemerkt:

Der Entscheidungscharakter des Todes: Der Tod, auf Grund der Ur- und Erbsünde »Unheilsereignis« (41), hat durch den Tod Christi seine Natur verändert und ist zum Heilsereignis, zum Vermittler des Lebens geworden, wenn wir uns nur »diesem Todesopfer in unserem eigenen Tod anschließen und es nachvollziehen« (57). Gerade diese theologische Wertung des Todes, die ähnlich auch M. Schmaus und K. Rahner vertreten, legt nun nach W. die Annahme nahe, daß der faktische Tod für den Menschen nicht lediglich »ein rein passives Widerfahrnis« (49), sondern »ein Akt zusammenfassender letzter Selbstverfügungsgewalt« (50) ist, in dem sich dem Menschen die Möglichkeit eröffnet »möglichst vollkommen einzugehen in das Opfer Christi« (56). Dadurch erst werde er zu dem Ort tätiger Entscheidung und damit verliere auch das ewige Los des Menschen seinen Zufälligkeitscharakter (54). »Es geht also darum, ob ein letzter von der Gnade geführter und getragener Augenblick für alle Menschen anzunehmen ist, in dem sie in einer zusammenfassenden und wertenden Rückschau auf ihr Leben und zugleich in einer sich selber und alle ihre sittlich-religiösen Entscheidungen und Fehlentscheidungen zusammenfassenden Stellungnahme aktiv eine Chance haben, ihr Leben endgültig zu bestimmen, zu einer Hingabe an Gott zu machen, es auf sie hin zu korrigieren oder nicht zu korrigieren« (51). – So ansprechend diese Meinung, der auch Schmaus (Dogmatik IV, 2 S. 414ff.) zuneigt, auch sein mag, bleibt die Frage doch offen, ob es möglich ist, hier je über die Spekulation hinauszukommen und die sinnvolle Annahme als Wirklichkeit zu erweisen.

Das Wesen der Hölle bezeichnet W. glücklich als »die in die Ewigkeit hinüber fortgesetzte und ständig aufs neue bejahte Todsünde, in der einer gestorben ist« (90); die Höllenstrafe liegt wesentlich »im Fernsein vom Herrn und seiner Herrlichkeit« (86) sowie »in der inneren Verfassung voll radikaler Verzweiflung und metaphysischem Haß« (90), während die traditionelle Schilderung der Höllenqualen vielfach »mittelalterliche und barocke Zutaten« enthält, »die das christliche Dogma von der Hölle in ein damals zeitgemäßes Gewand brachten, es aber nicht zieren« (87). »Es ist durchaus erlaubt, dem Wandel des Weltbildes entsprechend auch die wandelbaren Jenseitsvorstellungen zu wandeln» (88). Die Problematik der ewigen Höllenstrafe verweist letztlich auf »das Rätsel und den Abgrund des Menschen selbst, in dem alle Antworten verborgen sind« (96), aber auch auf das Geheimnis Satans, das uns im Verdammten gegenübertritt (98).

In der Lehre vom Fegfeuer warnt W. davor, dieses so nahe an die Hölle heranzurücken, als ob es davon fast nur durch die zeitliche Begrenztheit verschieden wäre (115), während es in Wirklichkeit eher eine Art Vorhimmel ist. »Das eigentliche Element dieser schmerzlichen Läuterung und Vollendung ist nach allem die in der abgeschiedenen gerechten Seele lebende Liebe zu Gott« (123).

Der Himmel, dem gegenüber »sich die fromme Fantasie bei weitem nicht so schöpferisch erwiesen hat als gegenüber Hölle und Fegfeuer« (136), ist nicht nur »Ort oder Zustand des Lohnes«, sondern »in erster Linie und vor allem andern ein Ort und eine Form des Aufscheinens der Herrlichkeit Gottes« (136) und gemeinsame Seligkeit (137). »Eine tätige Liebe, die keine Verletzung des andern mehr zuläßt, beherrscht alle, weil alle der eine Heilige Geist beherrscht . . . Einer ist dem andern gegenwärtig, wie nie auf Erden, weil in allen Gott gegenwärtig ist und von allen in allen geschaut wird« (147). Freilich scheint es, als ob hier zuweilen etwas mehr an Aussagen gewagt würde, als uns auf Grund der Offenbarung zu wissen gegeben ist. Mit Recht wird anstatt der Frage nach dem »Ort des Himmels« die neue Zuständlichkeit in den Vordergrund gerückt: »Wenn wir in Gott sind und Gott in uns ist, dann sind wir im Himmel« (154).

In der allgemeinen Eschatologie weist W. auf die mancherlei Anzeichen dafür hin, daß das Ende nähergerückt ist: die anscheinend erreichte Grenze der möglichen menschlichen Selbstentfaltung (164f.), die Verkümmerung des Organs für das Metaphysische in der Menschheit (166f.) und die sich abzeichnenden Konturen einer echten, die Welt umspannenden Universalmacht, die der

Erscheinung des Antichrist Raum gibt (210); gleichwohl warnt er vor jedem voreiligen Schluß: »Wir haben auch heute keinen Grund, mit einer nahen Wiederkunft Christi zu rechnen« (210). Gut zeichnet er den Unterschied von Nah- und Fernerwartung in der frühen und heutigen Christenheit: Während die junge Kirche mit der Wiederkunft des Herrn als einem Nahereignis rechnete, hat diese sich »für die spätere Christenheit immer mehr in eine geradezu unwirkliche Ferne hinausgeschoben und dabei beinahe seine Wirklichkeit verloren« (187). Ohne auf die exegetischen Schwierigkeiten der neutestamentlichen Eschatologiestellen näher einzugehen – gerade für einen weiteren Leserkreis schiene hier eine etwas größere Ausführlichkeit empfehlenswert – wird natürlich jede zeitliche Berechenbarkeit des Endes abgelehnt. Bei allen Schwierigkeiten, die der moderne Mensch gegenüber dem Gedanken an ein jederzeit mögliches Ende empfindet, bleibt doch bestehen, daß der Sinn der Geschichte sich erst in der Parusie erfüllt und enthüllt.

Stark in den Vordergrund tritt der Gedanke, daß in aller menschlichen Geschichte Satan seine Hand mit im Spiele hat, daß die ganze Geschichte »von Anfang an unter metaphysischem, ja übernatürlichem Vorzeichen steht«, ja daß der ganze Kosmos, »die Welt der Menschen, Tiere und der ganzen materiellen Schöpfung den satanischen Einflußmöglichkeiten ausgesetzt ist« (170). »Es scheint, als hätte Gott das Böse zu seinem Pleroma gelangen lassen, zu jener Aufgipfelung der Macht, die nur möglich war« (170). (Eine unmögliche Überspannung dürfte freilich dort gegeben sein, wo W. alle Verwesung und Entartung auch in der untermenschlichen Schöpfung, ähnlich wie die alte Restitutionstheorie für Gen. 1, auf den Einfluß der bösen Engelsmächte zurückführen will (279). Führt dies nicht doch bedrohlich in die Nähe eines dualistischen Mythos?) Ihren Höhepunkt erreicht die Auseinandersetzung zwischen Christus und Satan mit und seit der Menschwerdung Christi (171). Sie setzt sich fort in der Geschichte der Kirche: »Diese Auseinandersetzung ... füllt die »letzten Tage« dieser Weltzeit. ... Wo letzte Dinge geschehen, bei der Taufe und im Tode, im Gericht und im Hinweggang in die Hölle und dem Aufstieg in den Himmel, überall da bedeuten sie auch eine Phase des großen Kampfes zwischen Christus und dem Satan« (172). »Anfang und Ende, Untergang und Triumph ist in geheimnisvoller Gleichzeitigkeit da, bis das letzte Blatt gewendet ist« (179).

Die Wiederkunft des Herrn in Macht und Herrlichkeit besteht in der Entfaltung eines machtvollen, die ganze Schöpfung verändernden Handelns. Dieses Handeln bedeutet »endgültige Scheidung der Geister in einem Gerichtsakt sondergleichen, die Heimholung der Welt, Vollendung des neuen Menschen, der Christus und die ganze erlöste Menschheit darstellt, Eingliederung in Ihn und Absonderung aus Ihm, ... in jeder Hinsicht den Anbruch der endgültigen Gottesherrschaft« (196). »Die Verklärung des Herrn erfaßt in seinem Kommen schöpferisch den ganzen Kosmos« (198).

Die Bedeutung des allgemeinen Gerichtes ist mehr »als eine Publikation und Proklamation der über die vielen individuell bereits beim besonderen Gericht ergangenen Urteile« (215), »der kraftvolle letzte Akt der ganzen Geschichte, die ein einziges Gericht, Frucht der Annahme und Verwerfung der Zeiten und Völker« ist (219). Dieses Gericht ergeht zunächst über die Menschheit, die es am Leben trifft, in ihr aber auch über die Menschheit als ganze als Frucht der Geschichte im guten und bösen Sinn. »So ist die Menschheit der letzten Tage wie die in einem Brennspiegel zusammengefaßte Repräsentation der ganzen Menschheit und in ihr ist als der Ernte der Geschichte geheimnisvoll das Gute und Böse aller Zeiten gegenwärtig« (219). In diesem zweiten Gericht, das auch jeden schon durch das erste Gericht Hindurchgegangenen wieder erfaßt wird deutlich, daß »kein Mensch nur für die Zeit seines irdischen Lebens wirkt; jeder wirkt über sich selber in die Jahrhunderte und Jahrtausende hinaus, die nach ihm folgen« (225). Weil dem so ist, kann auch erst am Ende »die Frucht eines Lebens in seinen großen sozialen und geschichtlichen Zusammenhängen sichtbar gemacht werden« (227). »Aufgrund der Publizität des letzten Gerichtes, in dem es um die Aufzeigung des Beitrages geht, den jeder einzelne zum Aufbau des Reiches Gottes leistete, und die Königsherrschaft Christi sich vollendet, wird es von selber zur machtvollen Theodizee, zur Rechtfertigung Gottes im Angesicht aller Kreaturen« (236).

Einen eigenen Weg beschreitet W. in der Frage nach der Identität des Auferstehungsleibes mit dem irdischen Leib. Er hält es für notwendig, »an der stofflichen Identität des himmlischen und irdischen Leibes festzuhalten«, denkt aber dabei »weniger an den Stoff als solchen als an eine substanzielle Gestalt desselben« (252). Diese Leibessubstanz werde durch ein besonderes Eingreifen Gottes beim Tode nicht zerstört, sondern als Keim der künftigen Auferstehung bewahrt. Schon im Augenblick des Todes also »setzt der übernatürliche Vorgang ein, den wir als Auferstehung des Fleisches bezeichnen und der sich in der Wiedervereinigung der Seele mit diesem substantiellen Moment vollendet, das durch Gottes Kraft und

des Herrn Geist schon mit dem Tode in einer neuen Weise zu bestehen anfängt« (256). – Aber wird hier nicht doch wie einst mit der Einführung einer forma cadaverica der Versuch gemacht, eine Schwierigkeit durch eine andere, nicht minder große, zu erklären? Ob da die Theologie nicht doch gut daran täte, sich selbst zu bescheiden, das Bekenntnis zur Auferstehung des Fleisches aufrecht zu erhalten, unter Abwehr aller falschen, unwürdigen Vorstellungen, unter Verzicht aber auch auf die rationale Erhellung der von Paulus dafür verwendeten Bilder?

Aber solche Bedenken können den Wert des Buches als ganzem in keiner Weise beeinträchtigen. Wir sind dem Verfasser zu großem Dank dafür verpflichtet, daß er die schwierigen Fragen der Eschatologie in so vornehmer, auch dem Laien zugänglicher Sprache erörtert, daß er die letzten Dinge »als Aspekt am christologisch-ekklesiologischen Geschehen« (H. U. v. Balthasar) aufzeigt und verständnisvoll auf die Schwierigkeiten eingeht, die der moderne Mensch ihnen gegenüber empfindet. Er hat damit der theologischen Erkenntnis wie der Auferbauung des Glaubens einen gleich großen Dienst erwiesen.

Druck und Ausstattung des Buches verdienen alle Anerkennung. Nur auf einige wenige Druckfehler, die uns bei der Lektüre aufgefallen sind, sei hingewiesen: Es muß heißen S. 79 Z. 3 »den« statt »der«; S. 104 Z. 4 »uns der« statt »unser«; S. 123 Z. 8 v. unten »im« statt »ihm«; S. 204 Z. 20 »dann« statt »denn«; S. 219 Z. 18 »ganze« statt »ganz«; S. 244 Z. 20 »Nichts« statt »Nicht«; S. 245 Z. 11 »biologisch« statt »zu biologisch«; S. 316 Z. 2 »für die Erbsünde« statt »für die Sünde Erbsünde«; der Satz S. 254 Z. 6 v. unten bleibt unklar.

Würzburg Fritz Hofmann

Kampmann, Theoderich, *Erziehung und Glaube*. Zum Aufbau einer christlichen Pädagogik. München, Kösel, 1960. 8°, 147 S. – Ln. DM 10,80.

Die Besprechung dieses Romano Guardini zum 75. Geburtstag »in Verehrung und Dankbarkeit« gewidmeten Buches auf beschränktem Raum ist mit Notwendigkeit unvollkommen, wenn nicht zum Scheitern verurteilt, weil der Vf. nicht als Vertreter eines Standpunktes auftritt, sondern »so viele Voraussetzungen wie möglich ins Spiel zu bringen sucht« und weil er nicht nur einen Problemkreis behandelt, sondern einen ganzen Kosmos von Problemen durchdiskutiert. Im Vorwort werden vom Vf. selbst eine größere Zahl der zur Behandlung kommenden Probleme genannt, deren Zahl aber von dem, der den Inhalt des Buches kennt, leicht verdoppelt, ja verdreifacht werden kann. Natürlich handelt es sich bei der Mehrzahl von ihnen um Fragen, die schon in früheren Publikationen anderer Autoren diskutiert wurden. Der Diskussionsstand ist dem Autor selbstverständlich bekannt, aber er vermag dem bekannten neue Lichter aufzusetzen, bisher übersehene Zusammenhänge aufzudecken, originelle Zusammenfassungen und Formulierungen zu bieten.

In der Mitte der Überlegungen seines Buches steht nach des Vfs. eigener Aussage der dreifache Aspekt des Pädagogischen als Gesamterscheinung: die anthropozentrische Erziehung, die kosmozentrische Unterweisung und die theozentrische Überführung erster und zweiter Instanz. Jedem dieser Aspekte ist ein eigenes Kapitel gewidmet. Unter der anthropozentrischen Erziehung versteht der Vf. die »Triple-Allianz von Pflege, Unterweisung und Disziplinierung«, für die belangvoll ist, ob die Vollendung des Menschen ausschließlich für dieses Leben erwartet wird oder an eine vita venturi saeculi geglaubt wird. Die extreme anthropozentrische Erziehung erscheint dem Autor in mancherlei von ihm aufgewiesener Gefahr. Sie bedarf der Ergänzung und der Erweiterung, weil es eine um die Welt und letztlich »allerwärts um die Wirklichkeit des lebendigen Gottes« geht.

So tritt neben die anthropozentrische Erziehung zunächst die kosmozentrische Unterrichtung, in deren Mitte die Welt, der Kosmos im weitesten Verstande steht. Geleistet wird sie weithin durch den schulischen Unterricht, dessen Inhalt natur- und kulturkundliche Gegenstände als wert- und wesenskundliche Bildungsinhalte und der Eigenbereich der Religionslehre und der Lebenskunde sind.

Zum dritten und vierten Aspekt gelangt der Autor durch die Erfahrung, daß Mensch und Welt, das Subjekt der Erziehung und das Objekt der Unterrichtung, beide in einer dialektischen Spannung stehen, deren Subsistenzgehalt im Jenseits und deren Hintergrund ein Geheimnis, das Geheimnis des unerschaffenen Seins, das Geheimnis der Gottheit ist. Beim dritten Aspekt, der theozentrischen Überführung erster Instanz handelt es sich nicht um einen einmaligen Akt, sondern um ein immer neu einsetzendes Bemühen, sowohl in der anthropozentrischen Erziehung wie in der kosmozentrischen Unterrichtung, »Dingwelt und Mensch ihrer Vorläufigkeit, ihres Subsistenzmangels und ihrer Ortslosigkeit« zu überführen bei Lehrenden wie beim Educandus, beim letzteren allerdings entsprechend seiner geistigen Entwicklung, und zu einer Begegnung mit der dahinterstehenden geistigen Wirklichkeit zu führen. Der Terminus »Begegnung«, um dessen Klärung und Veranschaulichung sich der Vf. mit Erfolg bemüht, erscheint hier als »ein Ereignis von metaphysischer bzw. religiöser Valenz«, ja als eine

»Grundkategorie metaphysischer bzw. religiöser Erfahrung«, so daß in ihr »das Geheimnis aufleuchtet, das hinter allem steht und quer durch alles wirkt, das des unerschaffenen Seins, das Geheimnis der Gottheit«.

Zum Verständnis der theozentrischen Überführung zweiter Instanz führt der Vf. durch folgende Überlegung: die Offenbarungsgeschichte vollzieht sich im Unterschied von der sonstigen Geschichte durch eine Folge von Begegnungen, die menschlicher Berechnung entzogen sind, deren Urheber Gott selbst ist und deren Inhalt den Charakter des Neubeginns des Einmaligen und Unvergleichbaren trägt. Als Beispiele werden die Berufung des Moses und die Bekehrung des Paulus geschildert. Die theozentrische Überführung zweiter Instanz soll die Augen des Zöglings für diesen geheimnisvollen Vorgang öffnen, Modellfälle solcher gottmenschlicher Begegnung in das Leben der Heranwachsenden und Erwachsenen hineintragen und für sie eine Erfahrung vordisponieren und präparieren.

Kann man im Rahmen dieser Besprechung nur mit einigen Worten auf den Inhalt eingehen, so ist es erst recht unmöglich, die hohe sprachliche Form, in der die Gedanken dargeboten werden, eingehender darzulegen. Dem Verfasser, der bei Ferdinand Ebner, Theodor Haecker und Karl Kraus in die Schule ging, ist nach seinen eigenen Worten »die Ehe von Wort und Wesen ein Herzensanliegen«. Glücklich verwendet er auch das Verfahren, das sich schon bei Otto Willmann fruchtbar erwiesen hat, dadurch daß er bei terminologischen und begrifflichen Erörterungen von der Etymologie und der Geschichte der Bezeichnungen (z. B. Kosmos, überführen, lehrende) ausgeht.

Charakteristisch für die Darstellung ist die Behutsamkeit und Zurückhaltung, mit der der Vf. seine Ansichten über die verschiedenen Probleme ausspricht; nie tritt er mit dem Anspruch an den Leser heran, er habe sie anzuerkennen, höchstens mit der Forderung, sie zur Kenntnis zu nehmen, sei es in Zustimmung oder Widerspruch.

Ich bin überzeugt, daß der Leser von der Durcharbeitung des Buches an terminologischer und begrifflicher Klärung gewinnt, auch im gelegentlichen Widerspruch. Insbesondere aber wird eine etwaige rationalistische Auffassung vom pädagogischen Tun, vom Lehren, Unterrichten und Erziehen erschüttert werden, wenn er die Gedanken von der theozentrischen Überführung erster und zweiter Instanz für sein ganzes pädagogisches Denken und Handeln annimmt.

München Friedrich Schneider

Schreiber, Georg, *Die Vierzehn Nothelfer in Volksfrömmigkeit und Sakralkultur*. Symbolkraft und Herrschaftsbereich der Wallfahrtskapelle, vorab in Franken und Tirol. Unter Mitwirkung von Balthasar Gritsch, Hans Hochenegg, Helmut Lahrkamp. (Schlern-Schriften, 168.) Innsbruck, Universitätsverlag Wagner, 1959. Gr.-8°, 129 S. – Brosch. ö. S. 120.

Der materialreiche Aufsatz von G. Schreiber hat mit Recht den Titel des vorliegenden Sammelbandes abgegeben. Trotz der von Schreiber zusammengetragenen erstaunlich reichen Einzelbeobachtungen verliert sich die Arbeit nicht im Forschungsdetail, sondern bringt neue Einsichten über die Bedeutung der Nothelferverehrung für die Gruppenbildung und deren Zusammenhang mit dem Genossenschaftsrhythmus des Mittelalters, über die in die verschiedensten Bereiche der Sakralkultur eingreifende Symbolik der Siebenzahl, über die Wirkungsmacht der Pilgerkapelle in der Geschichte der spätmittelalterlichen Stadt und noch mehr der ländlichen Siedlung, über die bedeutsame Verankerung des Frauentums in der Nothelfergruppierung, an der die bisherigen Bearbeiter der Stellung der Frau in den christlich bestimmten Kulturzeitaltern achtlos vorübergegangen sind. Der Liturgiehistoriker ist vor allem an den Ausführungen über das Verhältnis der Vierzehn-Nothelfer-Devotion zum Wochenzyklus interessiert, die manche tradierte Auffassung korrigieren und Schreibers groß angelegtes Werk über die Wochentage ergänzen. Man wird nicht mehr gleichgültig an der frömmigkeitsgeschichtlich wichtigen und für die Wertung des Mittelalters bedeutsamen Tatsache vorübergehen können, daß die Einwirkung der Mysterien auf die Wochentage im Mittelalter ungleich stärker war als die Einflußnahme der Heiligen. Auch die Allen Heiligen zugewandte Litanei hat an diesem Wesenszug des Wochenzyklus nichts geändert. – B. Gritsch gibt in dem Beitrag »Vierzehnheiligen in Tirol« eine Übersicht über den Nothelferkult seiner Heimat und ergänzt in liturgiegeschichtlicher Hinsicht die von J. Klapper für Schlesien geleisteten Untersuchungen von gedruckten und ungedruckten mittelalterlichen Missalien für den Raum der Diözese Brixen und Salzburg. – H. Hochenegg behandelt »Das Vierzehn Nothelferbild in der Vigilius-Kirche zu Thaur«, H. Lahrkamp »Die Vierzehn Nothelfer im deutschen Sakralraum«. Die in dem Sammelband mehrfach berührte Frage nach der ältesten Herkunftslinie des Nothelfergruppenkultes bleibt ungeklärt. Es bedarf genauerer Untersuchung, ob das Wandgemälde in der Regensburger Dominikanerkirche (um 1331) das früheste Zeugnis des Gruppenkultes und Regensburg das Ausfalltor einer Nothelferverehrung ist, die sich nach Nürnberg, Landshut, München,

Passau, Augsburg und nach anderen Orten verbreitete. Die weit ausgreifende Bedeutung der Metropole Regensburg läßt derartige Auswirkungen als möglich erscheinen. Alois Schulte schrieb seinerzeit richtig: »Regensburg war mit allen deutschen Landen verbunden. Es war lange das verbindende ›Und‹ in der Formel ›Kaiser und Reich‹«. Nach dem gegenwärtigen Forschungsstand wird man freilich der Zisterze Langheim, also dem fränkischen Quellgrund, nicht nur die stärkere Fernwirkung, sondern auch die Priorität zubilligen müssen.

Freiburg i. Br. Walter Dürig

Christliche Soziallehre

Berg, Ludwig, *Sozialethik.* (Handbuch der Moraltheologie, hrsg. von Marcel Reding, Bd. IX.) München, Hueber, 1959. 8°, XII und 249 S. – Brosch. DM 9,80; Ln. DM 11,80.

Wer erwartet, in diesem Buch des Mainzer Professors für Christliche Sozialethik, ähnlich wie in den umfangreichen Werken von Johannes Messner und Eberhard Welty, einigermaßen konkrete Antworten auf die Fragen der aktuellen Sozialgestaltung zu finden, wird enttäuscht sein. Über Familie, Staat, Demokratie, Kriegsdienst, Streik, wirtschaftliche Konkurrenz und ähnliche Themen findet er hier fast nichts. Der Verfasser bietet nur den allgemeinen Teil der Sozialethik. Für die Behandlung der speziellen Sozialethik sind im Gesamtplan dieses »Handbuches der Moraltheologie« mehrere Einzelbände vorgesehen, für die verschiedene Verfasser genannt werden. Das Buch von Ludwig Berg hätte besser einen anderen Titel bekommen, etwa: »Metaphysische und theologische Grundlegung der Sozialethik«. Denn ein Versuch dazu liegt hier vor. Man darf sagen, daß er im großen und ganzen gelungen ist. Das Buch ist in drei Teile gegliedert. Der erste gibt eine Einführung in die Themen »Sozialnatur« des Menschen, »Sozialprinzipien«, »sozialethisches Gesetz« und dergleichen mehr. Das hier zunächst in »sehr allgemeinen ... Konzeptionen« Dargelegte sucht der zweite, philosophische Teil zu klären und zu begründen. Der dritte Teil bietet so etwas wie eine Sozialtheologie. Der Autor ist nämlich der Überzeugung, daß die philosophische Sozialethik einer theologischen Ergänzung bedarf. Da ist nun zu fragen, worin diese Ergänzung besteht. Besteht sie darin, daß die übernatürliche Offenbarung bzw. die Offenbarungstheologie bloß eine größere Gewißheit und höhere Motivierung bietet für das, was auch ohne übernatürliche Offenbarung in sozialethischer Hinsicht erkennbar ist – oder gibt es darüber hinaus auch einen inhaltlichen Überschuß an Zielsetzungen für die Gestaltung des menschlichen Zusammenlebens, der nur aus der übernatürlichen Offenbarung erkannt und begründet werden kann? Berg drückt sich gegenüber dieser Frage nicht ganz präzis aus. Einmal sagt er: »Was Christus uns geoffenbart hat, ist eine willkommene Bestätigung, aber keine Kundgabe von wesentlich Neuem« (S. 235). Berg spricht aber auch von neuen »Gehalten«, die das Sozialleben aus dem Christentum empfängt (S. 240). Ich bin der Überzeugung, daß zu diesen neuen »Gehalten« auch neue Prinzipien der Gestaltung des menschlichen Zusammenlebens gehören. Das habe ich an anderer Stelle ausführlicher dargelegt (vgl. in meinem Buch »Solidarität und Selbstverantwortung. Beiträge zur christlichen Soziallehre«, Verlag Zink, München 1959, S. 26ff.). Hier erinnere ich nur an die christliche Lehre über das Verhältnis von Kirche und Staat. Da ist uns – bei aller selbstverständlichen Wahrung auch des Naturrechtlichen – doch eine wesentlich neue inhaltliche Zielsetzung gegeben, wesentlich verschieden von dem, was sonst über das rechte Verhältnis zwischen Staat und »Religionsgemeinschaften« zu sagen ist. Genauere Ausführungen über dieses Thema hätten schon in dieser Grundlegung sinnvollerweise Platz finden können. Das wäre eine Gelegenheit gewesen, die aufgeworfene grundlegende Frage nach dem Verhältnis von philosophischer und theologischer Sozialethik noch mehr zu klären.

Dieser Ergänzungswunsch vermindert nicht den Wert des vorliegenden Buches. Es ist bedachtsam geschrieben, fern jener Unbekümmertheit, mit der nicht selten konkrete Maßnahmen, die hier und jetzt empfehlenswert sind, wie allzeit gültige und unabdingbare Forderungen der christlichen Soziallehre vertreten werden. Der Autor darf hoffen, interessierte Leser zu finden, denen es bei der verwirrenden Vielfältigkeit sozialethischer Tagesfragen und praktischer Parolen um tiefere Einsicht in die sozialethischen Grundlagen geht.

München Nikolaus Monzel

Weber, Wilhelm, *Wirtschaftsethik am Vorabend des Kapitalismus.* Höhepunkt und Abschluß der scholastischen Wirtschaftsbetrachtung durch Ludwig Molina S. J. (Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, Bd. 7.) Münster i. W., Aschendorff

1959. Gr.-8°, 218 S. – Kart. DM 14,80; Ln. DM 16,80.

Der spanische Jesuit Ludwig Molina gilt mit Recht als der bedeutendste Wirtschaftsethiker des 16. Jahrhunderts, also jener Zeit, in der, nach dem Erlahmen eines ersten Anlaufs, der etwa im 13. Jahrhundert mit der Verbreiterung der Handelswege zum Orient begonnen hatte, der neuzeitliche Kapitalismus dank der geographischen Entdeckungen und der Edelmetalleinfuhr aus fremden Kontinenten von neuem und mit größten Zukunftsaussichten sich entfaltete. Es ist zu begrüßen, daß diesem einflußreichen Wirtschaftsethiker hier eine eingehende Studie gewidmet ist. Sie wurde angeregt durch Joseph Höffner, der selber einige beachtliche Arbeiten zur Geschichte der Wirtschaftsethik in der Spätscholastik veröffentlicht hat. Sein Schüler Wilhelm Weber hatte nicht die Absicht, in dem vorliegenden Buch die gesamte Wirtschaftsethik des Molina in allen materialen Einzelheiten darzustellen. Nur einige Hauptthemen hat er herausgegriffen, so die Eigentumslehre, die Preistheorie, die Steuermoral und einige damals besonders wichtige Arten des Geldgeschäftes. Auch dem Handel und der Kaufmannsethik ist ein Kapitel gewidmet, das man allerdings etwas ausführlicher hätte wünschen mögen; denn der damalige Kapitalismus war zum sehr großen Teil ja Handelskapitalismus, und hier bot sich das Feld, auf dem vor allem das Streben nach nicht mehr standesgemäß begrenztem Reichtumserwerb sich auswirkte, das die Kirchenväter und noch die Theologen der Hochscholastik verurteilt hatten. Der Handel wurde zur Zeit Molinas objektiver in seiner sozialwirtschaftlichen Bedeutung gewürdigt, aber zugleich setzte eine Wandlung in der ethischen Beurteilung des Mehrerwerbsstrebens ein, deren äußere und innere Geschichte einmal eingehend erforscht und dargestellt werden sollte.

Der Verfasser betont, daß er auf die Untersuchung der »formalen Seite«, auf die Art der »Urteilsfindung« in der Wirtschaftsethik Molinas besondere Aufmerksamkeit verwendet habe. Demgemäß hat er im ersten Teil die philosophische und theologische Ausgangsposition dargelegt. Hierin stand Molina in engster Beziehung zum Denken seines Zeitgenossen und Ordensbruders Franz Suarez. Das zeigt sich, wie Weber ausführt, unter anderem in der philosophischen und theologischen Antropologie. Wenn er jedoch schreibt: »Dem jesuitischen Denken eignet ... ein starker Optimismus hinsichtlich der natürlichen Fähigkeiten des Menschen«, so trifft das wohl auf die Zeit Molinas und auf die jesuitische Tradition der folgenden Jahrhunderte zu; aber heute kann man das nicht mehr so allgemein behaupten. Es sei nur an Karl Rahner und ihm geistesverwandte Jesuiten erinnert.

Recht gründlich befaßt sich Weber mit Molinas philosophisch-theologischer Begründung des Rechtes auf Privateigentum. Es beruht nach Molina auf dem Jus gentium, aber dieser Begriff ist in seinem Verhältnis zu Begriffen wie »Naturrecht«, »göttliches Recht«, »natürliches Recht« nicht hinreichend geklärt. So stellt dann Weber angesichts der Tatsache, daß heute im kirchlichen und theologischen Schrifttum das Recht auf Privateigentum schlechthin als ein Naturrecht bezeichnet wird, fest, daß viele der Aussagen Molinas über Entstehung und Begründung des Privateigentums »im Lichte der modernen Naturrechtsauffassung anfechtbar bleiben«. Die Anfechtbarkeit liege allerdings mehr in den »Formulierungen« als im »sachlichen Gehalt«. Ich halte Webers Ausführungen zu diesem Punkt für sehr beachtlich.

Sehr interessant ist die Darstellung der Steuerlehre Molinas. Er hatte einen gründlichen Einblick in das öffentliche Abgabewesen seiner Zeit. Die letzte Begründung der Gewissensverpflichtung zum Steuerzahlen ergibt sich für Molina aus der sittlichen Bedeutsamkeit, die dem Staat von seinem Wesen her zukommt. In den daraus zu ziehenden Konsequenzen ist Molina teilweise strenger als manche Moraltheologen seiner Zeit. Dennoch fehlt ihm nicht eine gewisse Großzügigkeit des Urteils, so z. B. über eine »mäßige« Steuerhinterziehung, die damit begründet werden konnte, daß die absolutistischen Fürsten ein gewisses Maß von Steuerhinterziehung von vornherein in die Steuertarife einkalkulieren ließen. Weber sagt, daß die Steuerethik Molinas und anderer in diesem Punkt nicht ohne Gefahr der mißbräuchlichen Erweiterung zu einer bloßen Poenalgesetz-Theorie und zu einer gewissenlosen Praxis war. Aber es zeigt sich hier doch auch, wie Weber mit Recht betont, die realistische Denkweise, ohne die eine Wirtschaftsethik zu einer wirklichkeitsfernen und selbstgenügsamen Beschäftigung mit »Prinzipien« wird.

Ein Bedenken möchte ich anmelden gegen einiges, was Weber ausführt, um die »Mär von der angeblichen Kapitalismusfeindlichkeit der scholastischen Wirtschaftsethik« zurückzuweisen. Er versteht dabei »Kapitalismus« »nicht im technischen Sinne von Quadragesimo anno«. Dort ist, auf einer hohen Abstraktionsstufe, unter »Kapitalismus« einfachhin eine Wirtschaftsweise verstanden, bei der es »im allgemeinen andere sind, die die Produktionsmittel, und andere, die die Arbeit zum gemeinsamen Wirtschaftsvollzug bereitstellen« (Nr. 100). Hat man einen so weiten Kapitalismusbegriff im Auge, so kann man selbstverständlich mit Recht sagen, die scholastische

Wirtschaftsethik sei nicht kapitalismusfeindlich. Aber Weber will ausdrücklich auch eine »bestimmte Wirtschaftsgesinnung« in seinen Kapitalismus-Begriff einbezogen wissen. Da wird das Verhältnis zur christlichen Ethik problematischer. Denn: unbegrenztes Streben nach Kapitalvermehrung und prinzipiell unbegrenzter ökonomischer Rationalismus im Dienste dieses Strebens sind ohne Zweifel zwei Merkmale, die den entfalteten neuzeitlichen Kapitalismus kennzeichnen. Faßt man diese Gesinnung mit ins Auge, so kann man m. E. doch nicht mehr so glattweg eine Spannung, ja einen Widerspruch zwischen scholastischer bzw. christlicher Ethik und neuzeitlichem Kapitalismus verneinen. In diesem Punkt hat Fritz Tillmann den Artikel »Kapitalismus« in der 5. Auflage des Staatslexikons von Franz Keller, auf den sich Weber beruft, mit Recht kritisiert. Freilich war Molinas ethische Bejahung der Wirtschaft seiner Zeit, wie Weber zutreffend ausführt, nicht als Bejahung eines unbegrenzten Kapitalvermehrungsstrebens und eines weltanschaulichen Ökonomismus gemeint. Die allgemeine Auffassung vom Wirtschaftsleben war damals noch stark »mit objektiven Zielgültigkeiten«, das heißt wohl: mit der Höhergeltung überwirtschaftlicher Zielsetzungen durchsetzt. Die Verantwortlichkeit für deren Wahrung und Verwirklichung wurde von Molina und anderen Wirtschaftsethikern seiner Zeit allen Gliedern der Wirtschaftsgesellschaft in klaren Abgrenzungen und Abstufungen zugeschrieben, und insofern war diese Wirtschaftsethik, die Marktfreiheit und Konkurrenz »liberal« bejahte, doch nicht liberal im Sinne des auf ein allzu minimales Minimum ethischer Vorformung und staatlicher Begrenzung der Wirtschaftsfreiheit drängenden ökonomischen Liberalismus. Das geht aus der lesenswerten Arbeit Webers deutlich hervor.

München Nikolaus Monzel

Höffner, Joseph, *Ehe und Familie.* Wesen und Wandel in der industriellen Gesellschaft. Münster, Regensberg, o. J. (1959). 8°, 134 S. – Pp. DM 3,20.

Der Verfasser wendet sich mit Recht gegen die auch von vielgenannten Soziologen und soziologischen Instituten vertretene oder doch geförderte Meinung, man könne durch Befragungen über das faktische Verhalten oder Meinen der Zeitgenossen neue »Normen« für die Gestaltung von Ehe und Familie gewinnen. Die Normen müssen in der unwandelbaren Wesensgestalt der Verbindungen liegen, die wir »Ehe« und »Familie« nennen. Höffner beruft sich bei der Zeichnung dieser Wesensgestalten auf Philosophie und Theologie. Allerdings steckt, wie er selber sagt, die Theologie der Familie noch in den Anfängen. Die meisten Aussagen dieses Büchleins über die Familie sind sozialphilosophischer und soziologischer Art. In kurzer, aber treffender Weise werden Arbeiten moderner Soziologen verwertet, aber auch kritisiert. So z. B. die These von René König, die Blutsgemeinschaft zwischen Eltern und Kindern sei kein notwendiges und wesentliches Moment der Familie, da es ja die Adoption blutsfremder Kinder gebe. Es ist jedoch nicht sinnvoll, von der Ausnahmeerscheinung der Adoption her das Wesen der Familie bestimmen zu wollen und sie nur im »sozial-moralischen Zusammenhang« begründet zu sehen. So unbestreitbar dieser auch zur Vollgestalt der Familie gehört, wir sprechen doch mit Recht auch da noch von Familie, wo dieser Zusammenhang gestört, aber die Blutsgemeinschaft von Eltern und Kindern gegeben ist.

Bei allem Festhalten an der Wahrheit, daß es eine unwandelbare Wesensordnung von Ehe und Familie gibt, hat der Verfasser doch einen guten Blick für die äußerlich und innerlich bedingten Wandlungen im Ehe- und Familienleben. Das zeigt besonders der Abschnitt über »Funktionsverlust und Funktionswandel der Familie in der industriellen Gesellschaft.« Hier rührt der Verfasser, ohne es direkt auszusprechen, an ein allgemeines sozialphilosophisches Gesetz: Jedes Sozialgebilde, das keine spezifischen Aufgaben mehr hat, verkümmert. Eine bloße Sympathieverbundenheit ist zu schwach, um ein Sozialgebilde in kräftigem Leben zu halten. Die realistische Sehweise des Verfassers bewährt sich auch darin, daß er auf eine weit in der Geschichte zurückliegende Funktionsschmälerung der Familie hinweist: Die Großfamilie bei den Viehzüchternomaden hatte richterliche, religiöskultische und politische Kompetenzen, die sie verlor, als sich der überfamiliale Staatsverband bildete und verschiedene Kulturbereiche ihre außerfamiliale Eigenständigkeit errangen. Mit diesem Funktionsverlust war aber die Familie durchaus noch nicht in ihrer Wesensgestalt bedroht. Das ist jedoch der Fall, wo die industrielle Entwicklung sogar die »Kernfunktionen« der Familie, nämlich »Heim, Tisch, Haushalt, Pflege der geistigen, sittlichen und religiösen Werte« antastet. Diese müssen unbedingt der Familie erhalten bleiben, wenn sie ihr Wesen bewahren soll.

Die Bedeutung der Familie für das menschliche Zusammenleben wird vielfach dadurch betont, daß man sie die »Keimzelle der menschlichen Gesellschaft« nennt. Das hat seinen guten Sinn im Hinblick auf die biologische Gemeinsamkeit und auf die sittliche, soziale und kulturelle Primärerziehung. Aber das Wort »Keimzelle« darf nicht, so führt Höffner mit Recht aus, so verstanden werden, als sei in der Familie schon das ganze reich-

gegliederte Gesellschaftsleben »en miniature« enthalten. Dörfer, Städte, Staaten, Schulen, Wirtschaftsbetriebe usw. sind nicht einfachhin Entfaltungen der Familie, sondern haben ihre eigene Strukturgesetze, die in den verschiedenen Güter- und Wertbereichen gründen, welche jeweils das »Thema« der betreffenden Sozialverbindung sind. Gerade hier wird deutlich, daß Höffner nicht einer wirklichkeitsfremden Familienromantik das Wort redet, sondern eine sozialphilosophisch und soziologisch wohldurchdachte, der Theologie zustrebende Darstellung gibt.

Höffner bringt auch einige interessante Ausführungen über die staatliche Familienpolitik, wobei er vor allem die Deutsche Bundesrepublik im Auge hat. Insbesondere geht es ihm um den sogenannten Familienlastenausgleich, der allerdings nicht als das einzige, aber doch in der Tat als ein vordringliches Thema der staatlichen Familienpolitik angesehen werden muß. Das Schlußwort befaßt sich mit der sittlichen und religiösen Deutung der Lebenswege, die nicht zu Ehe und Familie führen.

In einem so schmalen Bändchen wie dem vorliegenden können selbstverständlich nicht alle Einzelthemen, die um Ehe und Familie kreisen, ausführlich behandelt werden. Wer danach verlangt, sei verwiesen auf das Handbuch »Die Familie« von Jacques Leclercq und Jakob David (Verlag Herder, Freiburg, 2. Aufl. 1958) und auf die beiden Hefte des »Wörterbuches der Politik« (Verlag Herder, Freiburg 1956 bzw. 1959) mit dem Titel »Ehe und Familie«, die von Alice und Robert Scherer und von Julius Dorneich (7. Heft) bzw. von Julius Dorneich allein (8. Heft) herausgegeben worden sind. Im Vergleich damit können Höffners knapp gehaltene Ausführungen selbstverständlich nur als eine erste Einführung angesehen werden. Aber diese Einführung ist doch so gründlich, wie es auf so begrenztem Raum überhaupt möglich ist.

München Nikolaus Monzel

Kirchengeschichte

Seppelt, Franz Xaver, *Geschichte der Päpste.* 5. Band: Das Papsttum im Kampf mit Staatsabsolutismus und Aufklärung von Paul III. bis zur Französischen Revolution. Neubearbeitet von Georg Schwaiger. München, Kösel, ²1959. Gr.-8°, 573 S. – Ln. DM 36,—.

Von Paul III. bis zur Französischen Revolution reicht der 5. Band der Seppeltschen Papstgeschichte, die von seinem Schüler Georg Schwaiger in Neubearbeitung herausgegeben worden ist. Mit der großen Gegenwehr der Kirche gegen die tödliche Gefahr der Reformation, dem Konzil von Trient, der katholischen Wiedererneurung und der politischen Gegenreformation beginnt die Schilderung, die über den 30jährigen Krieg hineinführt in das Zeitalter des fürstlichen Absolutismus und mit dem Jahrhundert der Aufklärung endet. Nach einem Aufschwung ohnegleichen, der etwa in Pius V. und Sixtus V. seinen Höhepunkt erreicht, folgt eine zweite Epoche des römischen Barocks und des päpstlichen Nepotismus unter Urban VIII. und seinem Nachfolger, folgt ein auf die Dauer aussichtsloser Kampf der Kurie gegen die Selbstherrlichkeit der europäischen Fürsten und eine neue geistige Haltung, die im letzten Kern jede geistige Autorität verachtete aus dem allzu sicheren Vertrauen auf das Licht der Vernunft und die eigene Erkenntnis. Die Katastrophe der Französischen Revolution steht drohend vor der Türe. Sie sollte die tiefste äußere Erniedrigung des Papsttums in der Neuzeit und das Ende einer langen Epoche abendländischer Geschichte mit sich bringen. Die Päpste des letzten behandelten Jahrhunderts waren fromme, würdige, gelehrte Männer; sie konnten sich gegen die Zeit zwar stemmen, sie aber nicht aufhalten.

Mit großer Klarheit und äußerster Sachlichkeit hat schon Seppelt die Einzelheiten dieser Jahrhunderte vor einem weiteren Leserkreis ausgebreitet und sich ein aufgeschlossenes Publikum gewonnen. Die Neubearbeitung hat den sauberen Stil, die nüchterne Darstellung und Sachlichkeit gewahrt. Hier gibt es keinen Weihrauch nur wegen des Besitzes der Tiara, aber auch kein journalistisches Haschen nach Sensationen und Geschichtchen. Deutlich werden die großen Linien der Pontifikate und die markanten Charakterzüge der einzelnen Päpste sichtbar. Die Sprache ist dem hohen Gegenstand angemessen, der Stil in der Neubearbeitung beinahe noch verbessert. Inhaltlich ist der Band erweitert worden. Die Vermehrung der Seitenzahl gegenüber der Erstauflage (dort 534 S.) bringt das bei den kleineren Typen der Neubearbeitung nicht eindeutig genug zum Ausdruck. In diesen Erweiterungen werden vor allem die Ergebnisse der modernen Forschung mitgeteilt, aber so geschickt, daß die Zäsuren nicht deutlich werden. Darin liegt der Wert dieser Neuauflage, daß nicht bloß in einem ausführlichen Literaturverzeichnis alle zuletzt erschienenen Werke und Studien verzeichnet, daß deren Resultate auch verarbeitet und eingebaut werden. Man vergleiche etwa die Kapitel über Klemens

VIII. und Urban VIII. Dort wird der Satz von der Möglichkeit einer inneren Überzeugung beim Übertritt Heinrichs IV. gestrichen; der Türkenkrieg von 1593–1606 einheitlich zusammengefaßt, ausführlich die schwedischen Verhältnisse oder die Vorgänge auf der Synode von Brest geschildert; ein paar neue Schlaglichter zum Prozeß G. Brunos oder zur Gestalt Philipps IV. leuchten auf; Leo XI. erfährt zum ersten Mal eine Würdigung. Hier bei Urban VIII. merkt man die Forschungen von Grisar, Albrecht, Ceyssens und anderer auf Schritt und Tritt. Dabei wird mit großer Sicherheit das Wesentliche von den Nebensächlichkeiten geschieden und damit ein kaum mehr angreifbares Bild jener vergangenen Zeiten geschaffen.

Die 5 nunmehr in der Neuauflage glücklich und mit großem Geschick vollendeten Bände lassen den lebhaften Wunsch nach dem Fortsetzungsband, der bis an die Schwelle des 1. Weltkrieges führen soll, aufsteigen. Wir dürfen uns davon, dafür ist nicht zuletzt dieser 5. Band Gewähr, nach den Vorarbeiten Schmidlins die gültige Papstgeschichte des 19. Jahrhunderts erwarten.

München Hermann Tüchle

Wodka, Josef, *Kirche in Österreich.* Wegweiser durch ihre Geschichte. 8°, XII und 496 S. und 3 Faltkarten. Wien, Herder, 1959. – Ln. DM 28,50.

Vom Römerlager Carnuntum bis zur »Krise des Dorfes« im 20. Jahrhundert und der volksliturgischen Bewegung eines Pius Parsch reicht der Rahmen des interessant, kritisch und offen geschriebenen Wegweisers durch die Kirchengeschichte Österreichs. Gemeint ist mit Österreich die heutige Republik, auch wenn durch die Sache gezwungen Blick und Feder manchmal über die Grenzen hinaus schweifen müssen, bei der Christianisierung etwa oder bei der Darstellung der Verhältnisse in Tirol, dessen kirchlicher Mittelpunkt bis 1918 Brixen war (die Bischofsliste dieser Stadt ist korrekt nur bis 1918 geführt). Dieses Gebiet ist all die Jahrhunderte hindurch kein natürliches und abgeschlossenes Ganzes gewesen. Die vorderösterreichischen und burgenländischen Katholiken tendierten jahrhundertelang nach auswärtigen Mittelpunkten. Trotzdem hat die Pietas Austriaca langsam den ganzen Raum geistig durchgeformt und vereinheitlicht. Dies ohne viele Worte aufzuzeigen, ist dem Verfasser glänzend gelungen. Nirgends besteht das Werk aus einer künstlichen Anreihung einzelner diözesangeschichtlicher Abschnitte, auch wenn wie im Film immer wieder von einem Mittelpunkt des geistigen und religiösen Lebens auf einen anderen übergeblendet wird. Das Werk ist für eine breitere interessierte Leserschaft gedacht. Es will kein Handbuch für die Wissenschaft allein sein. Bei klarer Erkenntnis der gegenwärtigen Lage – »Die Katholiken leben in einer geistigen Diaspora, wenn auch in einem Land mit reicher katholischer Tradition und Vergangenheit« – geht doch ein ruhiger Optimismus durch die Darstellung. Nach all den vielen und äußersten Gefährdungen des katholischen Glaubens und der katholischen Kirche in Österreich gab es immer wieder neue Auftriebe und neues Wachstum. Instruktiv sind hier die packend geschriebenen Kapitel über die Gegenreformation und das Heldenzeitalter Österreichs. Man wird übrigens mit dem Verfasser darin einig gehen dürfen, daß die Schädigung der Kirche durch den Josephinismus doch viel stärker war, als man gemeinhin annimmt, daß dieser in seiner inneren Gefährlichkeit das Reformationszeitalter noch übertraf.

Trotz der erwähnten Zielsetzung ist das Buch doch ein äußerst zuverlässiger Wegweiser, der den neuesten Stand der Forschung wiedergibt. Dabei kann Wodka aus den Ergebnissen seiner früheren Arbeiten, vor allem über die Diözese St. Pölten schöpfen. Neben dem gedruckten Material benützt er auch unediertes; ich erwähne den Helbling entgangenen Fabri-Brief (S. 437, A. 4). Für die Reformation werden die sozialen Ursachen stark betont, wenn auch nicht so ausschließlich, wie W. Lorenz es im Spectrum Austriae tut. Die Tatsache der Gegenreformation kommt klar, ihre Problematik kaum zur Srpache. Die Los-von-Rom-Bewegung scheint zu knapp behandelt. An Versehen notiere ich: Die Alamannen des 5. Jahrhunderts waren wohl keine Arianer; Huter hat zu den Herrenhutern keine Beziehung. Hofbauers Urteil über Sailer ist nicht nur ungünstig, sondern auch unrichtig. Den katholisch erzogenen L. v. Pastor wird man wohl nicht Konvertit nennen dürfen. Wohltuend ist die Behandlung des Falles Erhard; aktuell u. a. auch die Tatsache, daß schon 1914 von einem Wiener ein Buch über die Abendmesse geschrieben wurde.

Der zweite Vorzug dieser Kirchengeschichte Österreichs liegt in ihrer trefflichen Gestaltung als stets bereites Nachschlagewerk: Klarer Aufbau, ausführliches Inhaltsverzeichnis, ein reicher wissenschaftlicher Apparat in den Anmerkungen mit modernsten Literaturangaben, Verzeichnisse der Bischöfe, der Nuntien und der Vertreter beim Hl. Stuhl, genaue Personen- und Ortsregister und 3 Kartenskizzen über die kirchliche Entwicklung bis zum Hochmittelalter, die mittelalterlichen Klostergründungen und die Klöster und Wallfahrtsorte bis 1800. Dies alles bietet Gewähr, daß der Leser und Benützer kaum einmal im Stich gelassen wird.

München Hermann Tüchle

Stockmeier, Peter, *Leo I. Des Großen Beurteilung der kaiserlichen Religionspolitik.* Münchener Theologische Studien, Abt. I, Band 14. München, Max Hueber, 1959. Gr.-8°, 243 Seiten. – Brosch. DM 16,—.

Der VIII. Internationale Kongreß für Religionsgeschichte, der im April 1955 in Rom tagte, hatte sich das sakrale Königtum als Gegenstand der Vorträge und Aussprachen gewählt. (Die Kongreßakten sind 1959 als IV. Beiband der Zeitschrift »NUMEN« herausgekommen.) In den Umkreis dieses Forschungsgebietes gehört auch die Arbeit Peter Stockmeiers, eines Schülers A. W. Zieglers, welche des im Schuljahr 1953/54 von der Theologischen Fakultät der Universität München ausgeschriebenen Preises würdig erachtet wurde. In behutsamen semasiologischen Untersuchungen der Termini, mit denen Leo der Große das Wesen und Wirken der kaiserlichen Gewalt beschreibt, zeigt Stockmeier das untergründige Nachwirken des heidnisch-antiken Staatsdenkens und eine christliche Reichstheologie, deren Optimismus sich deutlich unterscheidet von der distanzierten Haltung, die Augustinus gegenüber dem Imperium Romanum einnahm. Unübersehbar ist jedoch, wie sehr der charismatische Charakter des Herrschertums im Gegensatz nicht allein zur heidnischen Antike, sondern auch zu Eusebius – und zum Mittelalter! – von Leo ins Moralische und Rechtliche abgebogen wird.

Der inhaltliche Reichtum des übersichtlich gegliederten und formbewußt geschriebenen Werkes wird durch drei Register (Namen, Sachen, Termini) in dankenswerter Weise erschlossen. Der Verlag hat dem Buch, dessen Veröffentlichung vom Erzbischöflichen Ordinariat München großzügig gefördert wurde, ein sehr schönes und klares Druckbild gegeben.

Regensburg Josef Staber

Kirchenrecht

Das Disziplinargesetz der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 11. März 1955 sowie die Verordnung der Evangelischen Kirche der Union über das Disziplinarrecht vom 14. März 1956 nebst den Überleitungsgesetzen der Gliedkirchen. Erläutert von H. von Armin. (Sammlung Guttentag 251.) Berlin, W. De Gruyter, 1960. 8°, VII und 221 S. – Ganzleinen DM 16,—.

Nach einem kurzen Überblick über die Entwicklung des evangelischen Disziplinarrechts (S. 3–5) wird das Disziplinargesetz der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 11. März 1955 einläßlich kommentiert und mehrfach auf abweichendes Recht der Gliedkirchen hingewiesen (S. 4–142). Darauf folgt der Abdruck: 1. des zuvor kommentierten Gesetzes mit den hierzu ergangenen Durchführungsverordnungen, 2. der Verordnung der Evangelischen Kirche der Union über das Disziplinarrecht vom 14. 5. 1956 mit einer Erläuterung, in der die Änderungen und Ergänzungen für den Bereich der EKU näher dargelegt werden, und 3. der Überleitungsgesetze der Gliedkirchen, die das neue Disziplinargesetz übernommen haben. Außer vier Landeskirchen (Berlin-Brandenburg, Sachsen, Pommern, Pfalz), die der EKU angeschlossen sind, fehlen hierbei (außer Schleswig-Holstein und Lübeck) alle lutherischen Kirchen, soweit diese in der VELKD zusammengeschlossen sind. Das Fehlen der meisten lutherischen Kirchen weist auf die Schwierigkeiten hin, die der Erlaß eines einheitlichen Disziplinarrechtes für die evangelischen Kirchen in sich birgt. Das erstmals in nationalsozialistischer Zeit für die Deutsche Evangelische Kirche einheitlich geregelte Disziplinarrecht (VO vom 8. 2. 1936 und 13. 4. 1939) konnte nach dem Zusammenbruch 1945 nicht unverändert beibehalten werden. Außer der Ausmerzung nationalsozialistischen Gedankengutes waren auch weitere Änderungen notwendig. Eine vorläufige Anpassung erfolgte durch VO des Rates der EKD vom 2. 5. 1946, deren Gültigkeit von mehreren Landeskirchen bestritten wurde. Eine einheitliche Neuregelung für alle evangelischen Landeskirchen scheiterte insbesondere am Widerspruch der VELKD, die der EKD die Zuständigkeit zum Erlaß eines die Gliedkirchen verpflichtenden Disziplinargesetzes absprach und hierbei auch bekenntnismäßige Bedenken geltend machte. Das von der EKD erlassene Gesetz legte sich daher unmittelbar nur Geltung für die Amtsstellen der EKD bei und überließ es den beteiligten Gliedkirchen, mit etwaigen Änderungen und Ergänzungen das Gesetz nach ihrem Recht in Kraft zu setzen (§ 132). Bislang hat sich nur gut die Hälfte der Evangelischen Landeskirchen, teilweise mit Änderungen und Ergänzungen, dem neuen Gesetz angeschlossen.

Nach dem neuen Gesetz liegt eine disziplinarisch zu verfolgende Amtspflichtverletzung vor, wenn ein Geistlicher in oder außer dem Dienst schuldhaft Pflichten verletzt, die sich aus seinem mit der Ordination begründeten Amtsverhältnis ergeben (§ 2). Bei Kirchen-

beamten treten die Pflichten aus dem Amtsgelöbnis an die Stelle der Pflichten aus der Ordination. Über den Vorwurf, ein Geistlicher sei in seiner Verkündung von dem Bekenntnis der Kirche abgewichen, kann nicht nach dem Disziplinargesetz entschieden werden; diese Fälle werden im sogenannten Lehrzuchtverfahren behandelt. Der Vf. macht darauf aufmerksam, daß diese Aufnahme eng auszulegen sei, und macht geltend, daß ein Herabwürdigen des Bekenntnisses nicht im Lehrzuchtverfahren, sondern im Disziplinarverfahren zu ahnden sei. Disziplinarstrafen sind: Warnung, Verweis, Geldbuße, Gehaltskürzung, Versetzung, Amtsenthebung, Entfernung aus dem Dienst, Kürzung des Ruhegehaltes und Aberkennung des Ruhegehaltes. Die ersten drei können durch Disziplinarverfügung der obersten Dienststelle verhängt werden, alle anderen nur in einem formellen Disziplinarverfahren, dessen Einleitung in das pflichtmäßige Ermessen der Dienstbehörde gestellt ist.

München Klaus Mörsdorf

Maier, Helmut Ernst, *Grundlagen und Probleme der Klosterbesteuerung nach geltendem deutschen Steuerrecht.* (Nürnberger Abhandlungen zu den Wirtschafts- und Sozialwissenschaften, Heft 11.) Berlin, Duncker & Humblot, 1959. 8°, 214 S. – Brosch. DM 22,60.

Niemand wird leugnen, daß sich der Vf. in der Behandlung der Klosterbesteuerung ein für die klösterlichen Verbände aktuelles Thema gewählt hat. Das Thema wird in 5 Kapiteln ausgeführt. In wenig befriedigender Weise befaßt sich das 1. Kapitel mit den Verfassungen und Rechtsformen der Ordensgemeinschaften (13–40). Das 2. Kapitel behandelt die Grundsätze und allgemeinen Normen der Klosterbesteuerung unter besonderer Darlegung des steuerlichen Gemeinnützigkeitsrechtes (41–81). Im 3. Kapitel werden die Besteuerungsvorschriften für Klöster in den einzelnen Steuergesetzen dargelegt: Körperschaftssteuer, Gewerbesteuer, Umsatzsteuer, Vermögenssteuer, Lastenausgleichsabgaben, Erbschaftssteuer, Grundsteuer, Gesellschaftssteuer (82–106). Das 4. Kapitel befaßt sich mit den steuerrechtlichen Besonderheiten jener Klöster, die Körperschaften des öffentlichen Rechts sind (107–143). Anhangweise ist ein 5. Kapitel der Geschichte und den Theorien der Klosterbesteuerung gewidmet (114–151). Für den Praktiker durchaus dienlich, sind Gesetzes- und Verordnungstexte in Auszügen sowie Leitsätze aus der finanzgerichtlichen Rechtssprechung beigegeben (155–203), die allerdings etwas zu knapp geraten sind.

Wenn wir vorwiegend vom ordensrechtlichen Standpunkt aus zu dieser Studie kritisch Stellung nehmen, dann müssen wir bereits deren Titel als zu anspruchsvoll bezeichnen. Man kann nämlich die Grundlagen der Klosterbesteuerung und die daraus wachsenden Probleme nur dann richtig aufzeigen, wenn man mindestens ebensosehr, wie mit der Auslegung heutiger Steuergesetze und der Darlegung fiskalischer Auffassungen, auch mit der kirchenrechtlichen Wirklichkeit des Ordenswesens vertraut ist. Dies aber läßt der Vf. vermissen.

Wir lehnen die Ergebnisse dieser Arbeit wegen ihrer falschen Grundkonzeption ab. Grundkonzeption kann nur sein: die Kirche ist bei der Gestaltung ihrer Rechtsverhältnisse in der Bundesrepublik autonom (Bonner Grundgesetz Art. 140, Weimarer Verfassung Art. 137 Abs. 1, Urteil des Bundesgerichtshofs 17. 12. 1956, in: Zeitschrift für ev. Kirchenrecht 5 1956 427f.). Also sind auch die Rechtsverhältnisse der klösterlichen Verbände und ihrer Mitglieder, wie sie von der Kirche normiert sind, für den Staat irgendwie relevant. Die Steuergesetzgebung der Bundesrepublik verfügt leider nicht über die Kategorien, in welche die klösterlichen Verhältnisse in ihrer Sonderart eingereiht werden können. Dieser Mangel hat seine tiefe Wurzel bereits außerhalb der Steuergesetzgebung im bürgerlichen Recht, wo die kanonische Rechtspersönlichkeit des klösterlichen Verbandes und seiner Teileinheiten vom Staat vielfach nicht anerkannt ist und die Klöster zu verschiedenartigen Konstruktionen gezwungen werden, damit sie den Charakter von Rechtspersönlichkeiten im Staat erlangen. Diese unzulängliche Situation im bürgerlichen und im Steuerrecht schafft das eigentliche Problem der Klosterbesteuerung. Wo dieses Problem nicht angegangen wird, ist Tinte und Druckerschwärze vergeudet.

Der Irrtum M.s kündigt sich bereits zu Beginn seiner Studie an (14), wo er den katholischen Klöstern auch evangelische klosterähnliche Lebensformen gleichstellt und dabei verkennt, von welcher Beachtlichkeit es auch für das Steuerrecht sein müßte, daß die katholische Ordensperson persönlich niemals Einkünfte hat und in gewissen Fällen sogar eigentumsunfähig ist. Zur Vollendung ist dieser Irrtum geführt mit den zusammenfassenden Worten M.s (153): »Für die Klosterbesteuerung sollten im wesentlichen die nämlichen Grundsätze gelten, wie sie für die Besteuerung von Körperschaften und Personenvereinigungen vergleichbarer Art maßgend sind. Richtschnur seien Rechtsform und wirtschaftlicher Tatbestand, aber nicht die kanonischen oder ordensrechtlichen Verhältnisse. Daß die geistlichen Orden und Klöster überhaupt eine kirchenrechtliche Verfassung besitzen, sollte für die steuerliche Beurteilung gänzlich außer Betracht bleiben.«

Das ist es, was wir bestreiten.

Das Steuersubjekt muß in seiner wahren Gestalt erfaßt werden, soll die Steuergerechtigkeit erfüllt werden. Die wahre Gestalt der klösterlichen Verbände ist nun einmal primär vom Kirchenrecht vorgezeichnet. Dies verkennen oder als nicht vorhanden betrachten wollen, ist sachwidrig. Wir halten es auch für konkordatswidrig. Denn wenn das Reichskonkordat in Art. 15 Abs. 1 erklärt, »Orden und religiöse Genossenschaften würden in der Ordnung ihrer Angelegenheiten . . . keiner besonderen Beschränkung« unterliegen, dann muß eben festgestellt werden, daß sie tatsächlich sehr schwerwiegenden Beschränkungen unterliegen, insofern sie im staatlichen Bereich überhaupt nicht als das figurieren können, was sie tatsächlich sind.

Der Autor ist an seine Studie unter einem völlig verengten Blickwinkel herangegangen. Er schreibt (62): »Die meisten Klöster in Deutschland widmen sich nicht allein kirchlichen, religiösen und anderen gemeinnützigen Zwecken i. w. S., sondern unterhalten auch Wirtschaftsbetriebe.« So etwas kann man bei Sachkenntnis einfach nicht schreiben. Wenn es in Deutschland gegenwärtig ca. 9000 Klöster im kirchenrechtlichen Sinne gibt, so unterhalten mit Sicherheit noch nicht einmal 10% davon Wirtschaftsbetriebe. M. hat »mehrjährige Berufserfahrungen« (5) in einer Abtei mit umfänglicher Wirtschaftstätigkeit gewonnen; von hier aus aber tut sich nicht ohne weiteres der Blick für den Regelfall auf. Es kann eingeräumt werden, daß für diese wirtschaftlichen Geschäftsbetriebe, deren Existenz nicht zwingend der Eigenart des betreffenden klösterlichen Verbandes entspringt, steuerrechtlich die Maßstäbe anzulegen sind, denen man sich aussetzt, wenn man die Dinge dieser Welt tut. Probleme der Klosterbesteuerung aber müssen doch zuerst im Regelfall gesehen werden, in jenem Fall nämlich, den M. einfach ausklammern will, indem er erklärt (42): »Für die Steuer kommen nur solche Klöster und Ordensverbände in Betracht, die sich über den hauswirtschaftlichen Bereich hinaus überhaupt ökonomisch betätigen.«

In diesem Regelfall bereits müssen steuerrechtlich folgende Tatsachen wichtig sein:

1. Der Zweck des Ordensstandes und damit auch der Zweck seiner jeweiligen Verwirklichung ist ein ausgesprochen kirchlicher Zweck. Dieser Zweck ist etwas Vorgegebenes und seit Jahrhunderten Bekanntes. Boettcher hat daher, wie M. S. 54 sehr gut berichtet ganz recht, wenn er sagt, die Anpassung altehrwürdiger Satzungen an den dauernd in Wandel befindlichen »Steuerzeitgeist« sei unzumutbar. Auszugehen ist vom allgemeinen Ordensrecht und dem je besonderen Verbandsrecht der Klöster. Dabei muß beachtet werden, daß Ordenssatzungen immer für Ordensmitglieder als Aussage nach innen, keineswegs als Dokumentation nach außen, verfaßt worden sind. Daher kommt es, daß die Selbstheiligungsaufgabe immer als Primärzweck in den Vordergrund gestellt ist. Damit aber ist doch niemals verneint, daß, diesen Individualzweck überragend, der Sozialzweck des Ordensstandes in jedem Kloster und in jeder Ordensperson sich verwirklicht. Der Ordensstand hat eine die Aufgabe des Ordensindividuums transzendierende Bestimmung: Sein Sozialzweck ist, jene besondere Seite der kirchlichen Heilsaufgabe darzustellen und zu vollziehen, welche das Apostolat in seinen mannigfachen Ausprägungen ist. Dieses Apostolat kann Mildtätigkeit oder irgendwelche Gemeinnützigkeit (im Sinne der Förderung der Allgemeinheit) zum Gegenstand haben, ist aber immer ausschließlich und unmittelbar Erfüllung eines kirchlichen Zweckes.

Diese grundsätzliche Gegebenheit müßte Ausgangspunkt sein für die Ausführungen zur Anwendung des steuerlichen Gemeinnützigkeitsrechts (45ff.). Erst zusätzlich wäre dann zu klären, wie weit einzelne wirtschaftliche Betriebe von Klöstern im Dienste der erwähnten Zweckbestimmung stehen.

2. Die Ordensperson hat niemals persönlich Einkünfte, gleichviel ob sie innerhalb ihrer Gemeinschaft tätig ist oder im Auftrag ihres Obern einen Außenposten versieht. Alle Einkünfte fließen dem Verband zu (cc. 580 § 2, 594 § 2). Man kann deshalb die sog. Familientheorie nicht einfach ablehnen (149–153), weil sie vom nationalsozialistischen Klosterbesteuerungsexperten Kratz in gewiß nicht klosterfreundlichem Sinne aufgestellt wurde. Man muß sie gut durchdenken und kann niemals in Abrede stellen, daß sie den ordensrechtlichen Gegebenheiten am ehesten gerecht wird (vgl. dazu Ordenskorrespondenz 1 1960 S. 4f.). In dieser Auffassung erschüttert uns auch nicht das Urteil des Bundesfinanzhofs vom 9. 2. 1951, welches ausdrücklich die im Urteil des Reichsfinanzhofs vom 23. 12. 1940 vertretene Familientheorie zurückweist. Man hätte gerade von einem Steuerrechtler wie M., der den »wahren Kern« der Familientheorie zugibt, in der Auseinandersetzung damit aber indiskutable Überlegungen anstellt (150ff.), erwartet, daß er zu der Widersprüchlichkeit der beiden Urteile des Bundesfinanzhofs vom 9. 2. 1951 und vom 20. 3. 1953 Stellung nimmt.

3. Die Rechtspersönlichkeit der Klöster, kirchenrechtlich für Klöster, Provinz und Verband gegeben, ist im letzten etwas nach Bestand und Zielsetzung Einheitliches. Nun hat die Nichtanerkennung der kirchlichen Rechtspersönlichkeit im Staat zu jener Ver-

schiedenheit geführt, daß Klöster usw. als gänzlich verschiedene Rechtspersönlichkeiten im staatlichen Bereich existieren, angefangen von den Gebilden ohne Rechtsfähigkeit bis zu den Körperschaften des öffentlichen Rechts. Von hier nimmt die Steuerungerechtigkeit ihren Ausgang, daß, wie M. richtig bemerkt (40), in den verschiedenen deutschen Ländern die Besteuerung »trotz des wirtschaftlich konformen Tatbestandes zu jeweils anderen Resultaten« gelangt. Hier liegt aber doch ein sehr wesentliches Problem, das man nicht am Rand abtun kann. Leider ist M. überwiegend beim Faktischen verblieben und dem Grundsätzlichen ausgewichen; die Behandlung der eigentlichen Klosterbesteuerungsproblematik ist ausgefallen.

4. Klöster und klösterliche Verbände sind Rechtsgebilde, manchmal auch Wirtschaftsgebilde, eigener Art. Sie nach dem Schema von Wirtschaftsgebilden weltlicher Körperschaften zu betrachten und steuerrechtlich zu behandeln, z. B. klösterliche Wirtschaftsbetriebe analog den wirtschaftlichen Unternehmungen der Kommunen zu betrachten, ist zwar amtsüblich, aber nicht sachgerecht. Wenn eine Problematik aufzugreifen ist, dann diejenige: ob es möglich ist, der besonderen Natur des klösterlichen Rechtsgebildes auch steuerrechtlich Rechnung zu tragen. M. läßt die Sicht auf diese Problematik vermissen, worüber man hinweg sehen würde, wenn er seine Studie schlichter betitelt hätte, etwa so: »Zur Praxis der heutigen Klosterbesteuerung.«

Die Ausklammerung der ordensrechtlichen Gegebenheiten im Steuerrecht halten wir also für den Grundirrtum des Verfassers.

Neben dem Grundirrtum Maiers sind die im einzelnen festzustellenden Mängel zwar nicht gewichtig, müssen aber registriert werden und dies um so mehr, als seine Studie offensichtlich einer deutschen akademischen Anstalt zur Graduierung vorgelegen ist: S. 13 f. Anm. 1: Über die Zahl der weiblichen Ordensangehörigen in Deutschland wären auf Grund des Kirchlichen Jahrbuchs 24 (1952–1956) 337–344 sehr wohl Zahlenangaben zu machen gewesen. – S. 14: »Regel« und »Konstitutionen« sind nicht synonyme Begriffe, wie M. zu meinen scheint. – S. 15: Entgegen M. können klösterliche Satzungen eine offizielle kirchliche Anerkennung auch durch Approbation von seiten des Bischofs finden (vgl. can. 492 § 2). – S. 15: Den gemeinschaftlich lebenden Gesellschaften ohne amtliche Gelübde (cc. 673–681), in Deutschland vertreten durch die Pallottiner und Oratorianer, ist überhaupt keine Aufmerksamkeit geschenkt. – S. 16: Es wird in Widerspruch zu cc. 569 § 1 und 581 § 1 der unrichtige Eindruck erweckt, als ob den Ordensmitgliedern die Übertragung des Eigentumsrechts bzw. des Nießbrauchs an ihr Kloster abgefordert sei (s. auch S. 101). – S. 16: Universitätsprofessor Dr. Philipp Hofmeister ist kein Abt; M. kann weder C. Butler noch die Studie von Ph. Hofmeister, Die Verfassung der Benediktiner-Kongregation, in: Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens 66, 1955, 5–27, aufmerksam gelesen haben; was im übrigen Ph. Hofmeister bezüglich der Verfassungsformen der Benediktiner-Kongregationen geschrieben hat, ist richtig und kann nicht bestritten werden; eine demnächst erscheinende wissenschaftliche Studie seines Ordensmitbruders Viktor Dammertz wird näherhin aufzeigen, was der Kongregationsbildung bei den Benediktinern an einheitlicher Idee zugrunde liegt und von verschiedenartiger Gestaltungskraft war. – S. 20: Daß das Priorat eines mönchisch verfaßten Ordens meist ohne kirchliche Rechtsfähigkeit, abhängig von der Abtei, wäre, kann nicht gesagt werden; es muß vielmehr unterschieden werden zwischen selbständigen und unselbständigen Prioraten. – S. 21: M. muß beachten, daß dem Papst nach can. 1518 ein oberstes Verfügungsrecht über jedwedes klösterliche Vermögen zusteht. – S. 22: Daß nichtexemte Klöster vor ihrem Ortsordinarius Rechenschaft über ihre Vermögensverwaltung ablegen müßten, trifft für die Verbände des päpstlichen Rechts nicht zu (vgl. cc. 533, 618 § 2 n. 1), die übrigens in Deutschland sehr zahlreich sind (vgl. Wegweiser durch das kath. Deutschland, Würzburg 1958, 78–89, 99–105). – S. 22: Was M. über das bischöfliche Besteuerungsrecht sagt, gilt hinsichtlich der Seminarabgabe (can. 1356) mit Einschränkung, hinsichtlich der Domabgabe (can. 1504) nur mit noch größerer Einschränkung (Abgabepflicht der Kirche, nicht des Klosters) und ist hinsichtlich der Notabgabe (can. 1505) überhaupt unrichtig. – S. 24: Daß der Rechtszustand zwischen Kirche und Staat aus der Weimarer Zeit bis heute fortbestehe, stellen wir in Abrede unter Verweis auf Eichmann-Mörsdorf 1968–70; Ulrich Scheuner, in: Zeitschrift für ev. Kirchenrecht 3 1953/54 357; Konrad Hesse, Der Rechtschutz durch staatliche Gerichte im kirchlichen Bereich, Göttingen 1956, 69–72. – S. 25: Daß die Verwaltung des Kirchenvermögens gemäß dem Kanonischen Recht zu den »res mixtae« gehöre, ist gemäß can. 1495 § 1 falsch. – S. 26: Über das Selbstbestimmungsrecht der Kirche »innerhalb der Schranken des für alle geltenden Gesetzes« muß man sich seit dem Urteil des Bundesgerichtshofes vom 17. 12. 1956 (s. oben) einige tiefere Gedanken machen, als M. das tut. – S. 26: Die Zweifel, welche M. hinsichtlich der preußischen Amortisationsgesetze hat (auch S. 34), sind bei J. Wenner, Kirchenvorstandsrecht, Paderborn 1954, S.

153 gelöst. – S. 27: Das preußische Kirchenvermögensverwaltungsgesetz vom 24. 7. 1924 beschränkt sich keineswegs auf die Ordnung der Staatsaufsicht über die Verwaltung des Diözesanvermögens; darüber ist dort wohl in § 28 die Rede, aber es behandelt eine viel weitergehende Staatsaufsicht. Was in Bayern von der Staatsaufsicht über das Ortskirchenstiftungsvermögen übriggeblieben ist, muß M. aus dem Bayer. Stiftungsgesetz vom 26. 11. 1954 Art. 38 noch nachtragen. – S. 28: Bestehende Unklarheiten hinsichtlich der Fortgeltung des Preußischen Konkordats können z. T. bei Wenner a. a. O. S. 18f. behoben werden. – S. 28–36: Unsere abweichenden Auffassungen gegenüber M. hinsichtlich der Körperschaft des öffentlichen Rechts, welche Klöster und Ordensverbände mehrfach sind, können in diesem Zusammenhang nicht näher dargelegt werden; das Kanonistische Institut der Universität München läßt in einer kommenden Studie von P. Karl Siepen CSSR diese Diskussion näherhin aufgreifen (vgl. auch Ordenskorrespondenz 1 (1960 20–28).

Nur ein kanonistischer Fremdling kann Sätze wie die folgenden schreiben: »Der CIC in seiner heutigen gültigen Form ist 1918 durch Neugliederung der alten kirchlichen Gesetzessammlung, des Corpus iuris canonici, und durch dessen teilweise Reformierung gefaßt worden« (S. 17f.); das Privileg der Exemption »leitet sich kirchenrechtlich von can. 615–620 her« (S. 20); »Die Ordensregeln sind nach ihrer Idee und ihrer Konzeption zu verschiedenartig, als daß man sie alle über einen Kamm scheren könnte. Sie lassen sich wohl auf den gemeinsamen Nenner der konfessionellen Grundlage und des Strebens nach der perfectio evangelica zurückführen... aber die ökonomische Struktur der klösterlichen Verbände und die Art und Weise ihrer wirtschaftlichen Betätigung sind oft geradezu konträr« (S. 150); »Es ist richtig, daß für die Person des Ordensangehörigen das Gelübde der Armut im Sinne des Kirchenrechts Vermögens-, Testier- und Erwerbsunfähigkeit nach sich zieht« (S. 151) (was für den größeren Teil der Ordensleute keineswegs gesagt werden kann). S. 25 wird ein nirgends existierender can. 1529 § 36 zitiert. Der unzutreffende Gebrauch des Wortes »monastisch« statt »klösterlich« fällt wiederholt auf (z. B. S. 22, 37, 42, 51, 55). Vom Lehrbuch des Kirchenrechts von Eichmann-Mörsdorf wäre dem Vf. bereits die 7. Aufl. zur Verfügung gestanden; er zitiert immer die 6. Aufl. (und wie! s. S. 18/19 Anm. 11, 14, S. 207). Ph. Hofmeister wird als Verfasser der »Studien u. Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens« zitiert (S. 16, 207), während M. einen bestimmten Artikel dieses Verfassers aus der inzwischen auf 70 Bde. angewachsenen Zeitschrift erwähnen will. Ein Blick in das Literaturverzeichnis (S. 207f.) zeigt, daß die vorhandene Literatur zur Rechtspersönlichkeit von Orden und klösterlichen Genossenschaften nach kanonischem und deutschem Recht nicht ausgeschöpft worden ist (s.: Deutsche Landesreferate zum III. Internationalen Kongreß für Rechtsvergleichung in London 1950 S. 114). Mehr Kontakt zur wissenschaftlichen Forschung hätte M. auch an einige neuere, z. T. noch ungedruckte Universitäts-Dissertationen (z. B. W. Unglaub, K. Siepen) herangeführt, was seiner Studie sehr dienlich gewesen wäre.

Zusammenfassend ist zu sagen: wir können diese Publikation nicht begrüßen, weil sie die Grundsatzfragen der klösterlichen Besteuerung nicht aufgegriffen hat, weil ihr die kirchen- und ordensrechtliche Fundierung mangelt und schließlich weil erfahrungsgemäß die Existenz einer solchen Publikation stagnierend und erschwerend auf die notwendige wissenschaftliche Diskussion einwirkt. Ob im übrigen die klösterlichen Vermögensverwalter für ihre Auseinandersetzung mit den Steuerbehörden davon gefördert werden, wird sich zeigen.

München Audomar Scheuermann

Heggelbacher, Othmar, *Vom römischen zum christlichen Recht.* Juristische Elemente in den Schriften des sog. Ambrosiaster. Freiburg Schweiz, Universitätsverlag, 1959. 8°, XIV und 146 S. – Preis nicht mitgeteilt.

In den Schriften des sog. Ambrosiaster, der uns zwar dem Namen nach unbekannt geblieben ist, der aber nachweislich in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts den ersten abendländischen Gesamtkommentar zu den Paulusbriefen und Quaestiones Veteris et Novi Testamenti verfaßt hat, in diesen beiden Schriften spürt H. den juristischen Elementen nach, um so den Übergang vom römischen zum christlichen Recht etwas zu beleuchten. Der Ambrosiaster befaßt sich nämlich als Theologe und Jurist auch mit Fragen des Naturrechts, des römischen Rechts, kurz des jüdischen Rechts und ausführlicher des kirchlichen Rechts.

In einer gründlichen Untersuchung mit reichen Quellenbelegen und Literaturangaben stellt H. folgende Hauptergebnisse seiner verdienstvollen Forschung heraus: Der Ambrosiaster, vertraut mit den Lehren der Heiligen Schrift, der griechischen christlichen Schriftsteller, der griechischen Philosophie (Stoa, Aristoteles) und der juristischen Literatur, stützt den ethischen Aufbau des Naturrechts mit biblischen Argumenten. Er sieht in der Bibel eine Richtschnur rechtlichen Handelns. Der Herrscher hat seine Herrschaft von Gott und erscheint als das Bild Gottes. Die Frau ist

dem Mann untergeordnet, weil nur der Mann nach dem Bild Gottes, die Frau nach dem Bild des Mannes geschaffen ist. Die Sklaverei wird erstmalig aus der im Alten Testament berichteten Sünde Chams gefolgert und wie im römischen Recht aus dem Kriegsrecht abgeleitet. – Der Ambrosiaster befruchtet seine Schriften durch seine ausgedehnte Kenntnis des römischen Staats- und Privatrechts. Er erkennt dem römischen Recht auctoritas zu. Er kommt auf die Stellung des Kaisers, der Konsuln und der Comites zu sprechen. Er berührt die Gewalt des römischen paterfamilias sowie Fragen des Erbrechts und des Gerichtsverfahrens. – Der Ambrosiaster hat den Terminus ius ecclesiasticum geprägt und versteht darunter die Binde- und Lösegewalt der Kirche im weiteren Sinn. Er vergleicht den Frage- und Antwort-Ritus des Taufgelübdes mit der stipulatio des römischen Rechts und die Eingliederung des Getauften in die Kirche mit dem staatlichen Akt der Naturalisation. Er verfolgt die historische Entwicklung der Kirche, entwirft ein klares Bild von den Gewalten der kirchlichen Hierarchie Roms und hebt dabei besonders den Unterschied der Weihestufen des Bischofs, Priesters und Diakons hervor. Im Eherecht verlangt er zur Begründung einer legitimen Ehe ihre enge Verbindung mit der Kirche und erblickt er den Hauptzweck der Ehe nicht bloß in der Erwerbung von Nachkommenschaft. Als erster Schriftsteller setzt er sich mit dem Privilegium Paulinum eigens auseinander und lehrt, daß die Verachtung des Schöpfers durch den heidnisch gebliebenen Gatten die Ehe auflöst. Als einziger gesteht er entgegen der ganzen Überlieferung der lateinischen Kirche dem Mann das Recht zu, im Fall des Glaubensabfalls oder Ehebruchs seiner Frau eine andere Frau zu heiraten. Was die Liturgiesprache betrifft, so befürwortet er den Übergang von der griechischen zur lateinischen Sprache. In allen seinen kirchenrechtlichen Fragestellungen läßt er das Kirchenrecht als ein vom Evangelium herstammendes und der Verkündigung des Evangeliums dienendes Recht erkennen.

Die juristischen Elemente in den Schriften des sog. Ambrosiaster sind auch dadurch von rechtsgeschichtlichem Interesse, daß sie einiges Licht auf den Übergang vom römischen zum christlichen Recht werfen. Sie gehen aber über dieses Problem noch vielfach hinaus. H. hat sich der dankenswerten Aufgabe unterzogen, die vielgestaltigen rechtlichen Gedanken des Ambrosiaster sorgfältig herauszuarbeiten. Möge seine Untersuchung als eine »Art von Prolegomena für weitere verwandte Forschungen gelten«, wie er es im Vorwort wünscht.

München Karl Weinzierl

Eingesandte Schriften

Eine Besprechung der unaufgefordert eingesandten Schriften erfolgt nach Tunlichkeit

Alberigo, Giuseppe, *I vescovi Italiani al Concilio di Trento*. Firenze, Sansoni, 1959. Gr.-8°, XII und 500 S. – Brosch. Preis nicht mitgeteilt.

Andrén, Olof, *Rättfärdighet och Frid*. En studie i det första Clemensbrevet. Righteousness and Peace. A study in the First Letter of St. Clement of Rome. With a summary in English. Stockholm, Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, 1960. Gr.-8°, 233 S. – Kart. Preis nicht mitgeteilt.

Aristoteles, *Fragmente*. Hrsg., übertragen und in ihrer Entstehung erläutert von Paul Gohlke. Paderborn, Schöningh, 1960. Kl.-8°, 245 S. – Engl. brosch. DM 11,50.

Augustinus, Aurelius, *Enchiridion de fide spe et caritate*. Handbüchlein über Glaube, Hoffnung und Liebe. Text und Übersetzung mit Einleitung und Kommentar von Josef Barbel. (Testimonia, Bd. I.) Düsseldorf, Patmos, 1960. 8°, 225 S. – Ln. DM 19,80.

Baumann, Richard, *Der Berg vor dem Konzil* oder ein anderes Evangelium. Tübingen, Katzmann, 1960. 8°, 176 S. – Ln. DM 9,60.

Betz, Johannes und Fries, Heinrich (Herausgeber), *Kirche und Überlieferung*. Freiburg, Herder, 1960. Gr.-8°, X und 380 S. – Ln. DM 32,80.

Betz, Otto, *Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte*. (Wiss. Untersuchungen zum NT.) Tübingen, Mohr, 1960. Gr.-8°, XII und 202 S. – Brosch. DM 24,20.

Biser, Eugen, *Der Sinn des Friedens*. Ein theologischer Entwurf. München, Kösel, 1960. Kl.-8°, 243 S. – Ln. DM 14,80.

Boni, Andreas, OFM, *De Admissione ad Novitiatum in Legislatione Ordinis Fratrum Minorum*. (Studia Antoniana, 10) Romae, Pontificium Athenaeum Antonianum, 1958. Gr.-8°, XVII und 184 S. – Kart. Preis nicht mitgeteilt.

Bredow, Gerda von, *Das Sein der Freiheit.* Düsseldorf, Schwann, 1960. 8°, 149 S. – Ln. DM 9,80.

Burckhardt, Georg, *Weltbild der werkschaffenden Menschheit in Grundzügen.* München/Basel, Reinhardt, 1959. Kl.-8°, 80 S. – Kart. DM 3,80.

Byzantinische Zeitschrift, Bd. 53, Heft 1. Hrsg. von Franz Dölger. München, Beck, 1960. Gr.-8°, 288 S. und 5 Bildtafeln – Brosch. DM 45,— (jährlicher Bezugspreis).

Casel, Odo, *Das christliche Kultmysterium.* Vierte durchgesehene und erweiterte Auflage. Hrsg. von Burkhard Neunheuser OSB. Regensburg, Pustet, 1960. 8°, 243 S. – Ln. DM 13,50; Kart. DM 11,—.

Chenu, M.-D., OP, *Das Werk des Hl. Thomas von Aquin.* (Ergänzungsband zur Großen Deutschen Thomas-Ausgabe) Heidelberg und Graz-Wien-Köln, Kerle und Styria, 1960. 8°, 452 S. – Subskriptionspreis Ln. DM 21,60; Ln. DM 24,80.

Chesterton, G. K., *Der stumme Ochse.* Über Thomas von Aquin. (Taschenbuchausgabe, 75) Freiburg, Herder, 1960. Kl.-8°, 140 S. – Kart. DM 2,20.

Correns, Dietrich, *Schebiit.* Vom Sabbatjahr. Text, Übersetzung und Erklärung nebst einem textkritischen Anhang und 2 Karten. (Die Mischna) Berlin, Töpelmann, 1960. Gr.-8°, VIII und 181 S. – Brosch. DM 26,—.

Dempf, Alois, *Meister Eckhart.* (Taschenbuchausgabe, 71) Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1960. Kl.-8°, 190 S. – Kart. DM 2,20.

Dibelius, Martin und Kümmel, Werner, *Jesus.* (Göschen, 1130) Berlin, Göschen, 1960. Kl.-8°, 140 S. – Kart. DM 3,60.

Die Hegge. Unterwegs und Daheim. (Schriften zur christlichen Bildung, Heft 12/13). Hrsg. von Th. Kampmann und Luzia Glanz. Paderborn, Schöningh, 1960. 8°, 96 S. – Kart. DM 4,50.

Doms, Herbert, *Dieses Geheimnis ist groß.* Eine Studie über theologische und biologische Sinnzusammenhänge. Köln, Wort und Werk, 1960. Kl.-8°, 121 S. – Kart. DM 3,40; Ln. DM 5,80.

Eichenseeer, Caelestis, OSB, *Das Symbolum Apostolicum beim Heiligen Augustinus.* Mit Berücksichtigung des dogmengeschichtlichen Zusammenhangs. (Kirchengeschichtliche Quellen und Studien, Bd. IX.) St. Ottilien, Eos, 1960. Gr.-8°, XXIII und 501 S. – Preis nicht mitgeteilt.

Feifel, Erich, *Grundzüge einer Theologie des Gottesdienstes.* Motive und Konzeption der Glaubensverkündigung Michael Heldings (1506–1561) als Ausdruck einer katholischen »Reformation«. (Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge, Bd. XV.) Freiburg–Basel-Wien, Herder, 1960. Gr.-8°, VII und 272 S. – Kart. DM 18,80.

Frisque, Jean, *Oscar Cullmann.* Une theologie de l'histoire du salut. (Cahiers de l'actualité religieuse, Bd. XI.) Tournai, Casterman, 1960. Gr.-8°, 279 S. – Brosch. bfr. 135,—.

Geist und Leben. Zeitschrift für Aszese und Mystik. (33. Jahrgang 1960 Heft 3) Hrsg. von H. Bleienstein SJ und F. Wulf SJ. Würzburg, Echter, 1960. 8°, 240 S. – Kart. DM 3,—.

Gélinas, Jean-Paul, *La Restauration du Thomisme sous Léon XIII et les Philosophies nouvelles.* Etude de la pensée de Maurice Blondel et du Père Laberthonnière à la Lumière d' »Aeterni Patris«. Washington, The Catholic University of America Press, 1959. 8°, 434 S. – Kart. S 4,—.

Götz, Arnulf, OFM, *Heilige, Märtyrer und Helden.* Aus der Missionsgeschichte des Ordens des heiligen Franziskus. Aschaffenburg, Pattloch, 1957. 8°, 459 S. mit 9 Bildern – Ln. DM 14,80.

Graber, Rudolf, *Längst hätten wir uns bekehren müssen.* Die Reden des Photius beim Russenangriff auf Konstantinopel 860. Innsbruck, Rauch, 1960. Gr.-8°, 67 S. – Ln. DM 7,50.

Haacke, Rhaban (Herausgeber), *Eucharistie in der Glaubenslehre.* Ein Werkbuch zum Eucharistischen Kongreß in München 1960. Köln, Bachem, 1960. Kl.-8°, 144 S. – Kart. DM 3,80.

Hessen, Johannes, *Augustins Metaphysik der Erkenntnis.* 2. neub. Auflage. Leiden, Brill, 1960. Gr.-8°, X und 294 S. – Ln. Gld. 18,—.

Hessen, Johannes, *Wissen und Glauben.* (Glauben und Wissen, Bd. 20) München-Basel, Reinhardt, 1959. Kl.-8°, 48 S. – Kart. DM 2,80.

Holl, Adolf, *Augustinus Bergpredigtexegese.* Nach seinem Frühwerk De Sermone Domini in monte libri duo. Wien, Herder, 1960. Gr.-8°, 74 S. – Kart. DM 8,80.

Jäger, Lorenz, *Das Ökumenische Konzil, die Kirche und die Christenheit.* Erbe und Auftrag. (Konfessionskundliche Schriften des J. A. Möhler-Instituts, Bd. IV.) Paderborn, Bonifacius, 1960. Gr.-8°, 142 S. – Kart. Preis nicht mitgeteilt.

Jungmann, J. A., *Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart.* Studien und Vorträge. Innsbruck-Wien-München, Tyrolia, 1960. 8°, 560 S. – Gln. DM 25,—.

Kelly, Gerald, SJ, *Der gute Beichtvater.* Pastorale Anweisungen für den jungen Priester. Limburg/Lahn, Lahn-Vrl., 1960. Kl.-8°, 160 S. – Kart. DM 4,80.

Koch, Anton, *Homiletisches Handbuch.* Zweite Abteilung: Homiletisches Lehrwerk. Predigtpläne und Skizzen zu den Themen des Quellenwerkes. (8. Bd., 5. Teil: Das Leben mit Gott und 6. Teil: Das Leben in der Gemeinschaft) Freiburg, Herder, 1960. 8°,

546 S. – Subskriptionspreis Ln. DM 26,—; Ln. DM 30,—.

Küng, Hans, *Konzil und Wiedervereinigung.* Erneuerung als Ruf in die Einheit. Mit einem Geleitwort von Kard. Dr. Franz König. Wien-Freiburg-Basel, Herder, 1960. Kl.-8°, 250 S. – Ln. DM 12,80.

Kupisch, Karl, *Quellen zur Geschichte des Deutschen Protestantismus 1871–1945.* (Quellensammlun zur Kulturgeschichte, Bd. 14) Göttingen-Berlin-Frankfurt, Musterschmidt, 1960. 8° 312 S. – Engl. brosch. DM 22,80.

Lengsfeld, Peter, *Überlieferung.* Tradition und Schrift in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Bd. III) Paderborn, Bonifacius, 1960. Gr.-8°, 263 S. – Ln. DM 16,—.

Ligier, Louis, *Péché d' Adam et Péché du Monde.* Bible – Kippur Eucharistie. L' Ancien Testament. Paris, Aubier, 1960. Gr.-8°, 319 S. – Brosch. NF 19,80.

Löwith, Karl, *Gesammelte Abhandlungen.* Zur Kritik der geschichtlichen Existenz. Stuttgart, Kohlhammer, 1960. Gr.-8°, 256 S. – Ln. DM 24,—.

Malmberg, Felix, *Ein Leib – ein Geist.* Vom Mysterium der Kirche. Freiburg Herder, 1960. Gr.-8°, 342 S. – Ln. DM 24,80.

Marchetti, Aemilius, OFM, *De Regimine Solutionum Debitorum Mutato Valore Pecuniae.* (Studia Antoniana 11) Romae, Pontificium Athenaeum Antonianum, 1958. Gr.-8°, XII und 144 S. – Brosch. Preis nicht mitgeteilt.

Mayer, Alois, *Psalmorum Liber Primus (1–41).* Stuttgart, Kath. Bibelwerk, 1960. 21×15 cm, 510 S. – Stud. Preis DM 18,—; Ln. DM 26,—.

McAucliffe, Clarentius, SJ, *De Sacramentis in genere.* St. Louis, Herder, 1960. 8°, XV und 224 S. – Ln. Preis nicht mitgeteilt.

Millot, Renè P., *Das Heldenlied der Mission.* Abenteuer und Missionen im Dienste Gottes vom hl. Paulus bis Gregor XV. (Texte zur Heiligen Geschichte, ausgewählt und hrsg. von Daniel-Rops.) Aschaffenburg, Pattloch, 1959. 8°, 400 S. – Ln. DM 16,80.

Oraison, Marc, *Zwischen Angst und Illusion.* Christliche Existenz in tiefenpsychologischer Sicht. Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1960. Kl.-8°, 208 S. – Ln. DM 12,80.

Perrin, Joseph-Marie, *Geist und Aufgabe der Säkularinstitute.* Mainz, Grünwald, 1960. Kl.-8°, 136 S. – Kart. DM 5,60.

Pfeil, Hans, *Einführung in die Philosophie.* (Der Christ in der Welt, Reihe 3, Bd. 4.) Aschaffenburg, Pattloch, 1960. 8°, 162 S. – Kart. DM 3,80.

Prümm, Karl, SJ, *Die Botschaft des Römerbriefes.* Ihr Aufbau und Gegenwartswert. Freiburg–Basel–Rom–Wien, Herder, 1960. 8°, 240 S. – Ln. DM 14,80.

Reinisch, Leonhard (Herausgeber), *Theologen unserer Zeit.* (Eine Vortragsreihe des Bayer. Rundfunks) München, Beck, 1960. 8°, IX und 254 S. – Ln. DM 9,80.

Rétif, Andre und Lamarche, Paul, *Das Heil der Völker.* Israels Erwählung und die Berufung der Heiden im Alten Testament. (Die Welt der Bibel, Bd. 9) Düsseldorf, Patmos, 1960. Kl.-8°, 109 S. – Kart. DM 4,80.

Reuß, Josef Maria, *Opfermahl Mitte des Christseins.* Eine pastoral-theologische Untersuchung zur Meßfeier. Mainz, Grünewald, 1960. Kl.-8°, 144 S. – Ln. DM 8,40.

Rossmann, Gerda, *Die Heilige der Schlesier.* Hedwig, die heilige Herzogin. Nach zeitgenössischen und neueren Quellen. Berlin-Dahlem, Morus, 1960. Kl.-8°, 198 S. – Engl. brosch. DM 7,80; Ln. DM 9,80.

Rovira Belloso, Josè Maria, *La Visión de Dios según enrique de gante.* (Colectanea San Paciano, Vol. VII) Barcelona, Casulleras, 1960. Gr.-8°, 264 S. – Brosch., Preis nicht mitgeteilt.

Sayler, Wilhelmine, *Josef Göttler und die christliche Pädagogik.* München, Kösel, 1960. 8°, 298 S. – Ln. DM 15,80.

Scarpat, Giuseppe (Herausgeber), *Q. S. F. Tertulliano: »Adversus Praxean«* Edizione critica con traduzione e note italiane. (Biblioteca Loescheriana) Torino, Loescher, 1959. 8°, CLIII und 316 S. – Brosch. Preis nicht mitgeteilt.

Schasching, Johann, SJ, *Kirche und industrielle Gesellschaft.* (Schriftenreihe der Kath. Sozialakademie Wien, Bd. I.) Wien, Herder, 1960. 8°, 274 S. – Ln. DM 12,–.

Schelkle, Karl Hermann, *Die Gemeinde von Qumran und die Kirche des Neuen Testamentes.* (Die Welt der Bibel, Bd. 8.) Düsseldorf, Patmos, 1960. Kl.-8°, 114 S. – Kart. DM 4,80.

Schering, Ernst, *Mystik und Tat.* Therese von Jesu, Johannes vom Kreuz und die Selbstbehauptung der Mystik. München-Basel, Reinhardt, 1959. 8°, 356 S. – Kart. DM 16,—; Ln. DM 19,—.

Schmitz, Josef, *Disput über das Teleologische Denken.* Eine Gegenüberstellung von Nicolai Hartmann, Aristoteles und Thomas von Aquin. Mainz, Grünwald, 1960. Kl.-8°, 216 S. – Kart. DM 15,90.

Schneider, Friedrich, *Die Hauptprobleme der Erkenntnistheorie.* Mit besonderer Berücksichtigung der Naturwissenschaften. München-Basel, Reinhardt, 1959. Kl.-8°, 112 S. – Kart. DM 4,—; Ln. DM 5,80.

Schröer, Henning, *Die Denkform der Paradoxalität als theologisches Problem.* Eine Untersuchung zu Kierkegard und der neueren Theologie als Beitrag zur theologischen Lo-

gik. (Forschungen zur Systematischen Theologie und Religionsphilosophie, Bd. V.) Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1960. Gr.-8°, 207 S. – Kart. DM 24,—.

Schuler, Bertram, *Die Materie als lebende Kraft.* München-Paderborn-Wien-Würzburg, Schöningh, 1960. Gr.-8°, XII und 168 S. – Kart. DM 12,—.

Schwegler, Theodor, *Die biblische Urgeschichte.* Im Lichte der Forschung. München, Pustet, 1960. 8°, 252 S. mit 6 Bildtafeln – Ln. DM 15,80.

Siegmund, Georg, *Der Kampf um Gott.* Zugleich eine Geschichte des Atheismus. Zweite, verbesserte und stark erweiterte Auflage. Berlin, Morus, 1960. Gr.-8°, 361 S. – Engl. brosch. DM 14,80; Ln. DM 17,80.

Stakemeier, Eduard, *Liborius und die Bekennerbischöfe von Le Mans.* Hagiographie und Kult in konfessionskundlicher Darstellung. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Bd. II) Paderborn, Bonifacius, 1959. Gr.-8°, 376 S. – Ln. DM 17,60.

Stegmüller, Wolfgang, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie.* Eine kritische Einführung. Zweite, neubearbeitete und erweiterte Auflage. Stuttgart, Kröner, 1960. 8°, XLVIII und 532 S. – Ln. DM 15,—.

Strack, Bonifatius, OFM Cap., *Christusleiden im Christenleben.* Ein Beitrag zur Theologie des christlichen Lebens nach dem heiligen Bonaventura. (Franziskanische Forschungen, 13. Heft) Werl/Westf., Dietrich-Coelde, 1960. Gr.-8°, XVII und 158 S. – Kart. DM 15,—.

Stupperich, Robert, *Melanchton.* (Göschen, Bd. 1190) Berlin, Walter de Gruyter, 1960. Kl.-8°, 139 S. – Kart. DM 3,60.

Sutcliffe, Edmund, SJ, *The Monks of Qumran.* The People of the Dead Sea Scrolls with Translations in English. London, Burns & Oates, 1960. 8°, XV und 272 S. – Ln. 30 shillings.

Theunis, Franz, *Offenbarung und Glaube bei Rudolf Bultmann.* Ergänzung zu Kerygma und Mythos V. (Theologische Forschung. Wissenschaftliche Beiträge zur Kirchlich-evangelischen Lehre. XIX. Veröffentlichung) Hamburg-Bergstedt, Reich, 1960. Gr.-8°, XV und 144 S. – Engl. brosch. DM 10,—.

Thomae, Hans, *Der Mensch in der Entscheidung.* München, Barth, 1960. Gr.-8°, 297 S. – Ln. DM 36,—.

Tyrell, George, *Das Christentum am Scheideweg.* Eingeleitet und übersetzt von Ernst Erasmi. München-Basel, Reinhardt, 1959. Gr.-8°, 191 S. – Ln. DM 13,—.

Vagaggini, Cyprian, *Theologie der Liturgie.* Ins Deutsche übertragen und bearbeitet von August Berz. Einsiedeln-Zürich-Köln, Benzinger, 1959. Gr.-8°, 461 S. – Ln. DM 28,60.

de Vaux, Roland, OP, *Das Alte Testament und seine Lebensordnungen.* Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1960. 8°, 263 S. – Ln. DM 24,80.

de Vaux, Roland, OP, *Die hebräischen Patriarchen und die modernen Entdeckungen.* Düsseldorf, Patmos, 1959. Gr.-8°, 109 S. mit 3 Karten – Ln. DM 9,80.

Volkmann, Albrecht, *Vierzig Jahre Hochkirchliche Bewegung in Deutschland und in Nachbarländern.* (Sonderheft der Zeitschrift »Eine heilige Kirche« Jahrgang 1957/58, Heft II) München-Basel, Reinhardt, 1957/58. Gr.-8°, 134 S. – Kart. DM 7,50.